بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الواقف علی ضمایر العارفین والمخلصین وغیرهم اجمعین والصلوة والسلام علی اشرف
المخلوقین وسید المرسلین وعترته الطاهرین والمطلعین علی اسرار رب العالمین اما بعد باعث بر
تحریر این سطور شرعیة المبداء والختام آنکه علیا حضرت عفیفه ستیره صالحه مخدره مکرمه وهی المسماة
فخر النساء خانم بنت مرحمت وغفران پناه مولانا عبد الکریم الطبسی بنابر وصیت حضرت مرحوم مغفور مبرور
مولانا محمد علی اخ مشار الیها وقف صحیح شرعی وحبس مؤبد اسلامی نمود بر کافه طلبه شیعیان بر جمیع علما
مؤمنان اثنا عشریه یک جلد کتاب شرح تجرید از جمله شصت مجلد کتاب وقفی که نفروشند و هبه و رهن و غیر ذلک
از تصرفات غیر مشروعه ننمایند و ثواب آنرا بارواح پدر و والده و برادر خود تحفه نمود و تولیت آنرا تفویض نمود
بجناب مستطاب معلی القاب افادت و افاضت پناه حقایق و معارف آگاه علامی مولانا محمد تقیا خلف مرحمت
و غفران پناه مولانا علینقیا طبسی و بعد از انتقال و ارتحال او از دار دنیا بحضرت افادت و افاضت پناه هدایت
و نقابت انتباه مولانا هدایة الله اخ مشار الیه و بعد با اولاد ذکور مشار الیهما هر یک که اعلم و اصلح بوده
باشد و بعد از آن باولاد ذکور اولاد ذکور مشار الیهما و همچنین بشرط تقدم بطن علی بر اسفل و هرگاه
که اولاد مشار الیهما منقرض گردیده یا شخصی که اهلیت آن داشته باشد موجود نبوده باشد شخصی از
علماء امامیه که در دار السلطنه اصفهان اهل و سکنی داشته باشد متولی آن بوده باشد و در ضمن عقد
شرط نمود که متولی زیاده از هفت جلد دفعة و مجتمعه بشخصی عاریه ندهد و هرگاه کتابی بعاریه دهد
قبضی یا تمسکی از مستعیر اخذ نماید و شرط دیگر آنکه احدی زیاده از شش ماه کتابی نزد خود نگاه ندارد
ننماید و اگر زیاده در کار داشته باشد کتاب را بنظر متولی رسانیده اذن جدیدی بگیرد و از شهری که سکنای
متولی در آنجا بوده باشد بیرون نبرند و اگر احدی مخالفت شرط مذکوره نماید بلعنت حضرت حق سبحانه و تعالی
و حضرت رسالت پناهی ص گرفتار گردیده از شفاعت آنحضرت بی نصیب و بی بهره بوده محروم و ناامید گردد

بالنبی والوصی بتاریخ سنه ۱۱۰۲

ما رأته الانظار وتداولته ايدي النظار وتنافس في مباديه جياد الافكار ان كثيرا من العلماء وجماعة من
الفضلاء وجهوا انظارهم الى شرح هذا الكتاب ونشر معانيه والتفحص عن دلائله والكشف عن مبانيه وصرفوا
هممهم الى ايضاح مشكلاته وايضاح معضلاته وبذلوا الطاقة في كشف غطائه وهتك ستره وغطائه
ومن سلك الطف مسلكا واحسن منهجا هو الذي صنفه العالم الرباني والحبر الصمداني مولانا شمس الحق
والملة والدين الاصفهاني طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فانه بقدر طاقته حام حول مقاصده
وبقدر وسعه جال في ميدان دلائله وشواهده وتلقاه الفضلاء بحسن القبول والرضا والمنظر
به افاضل ارباب المدارس والنوادي حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات المسائل
مولانا وسيدنا علي الشريف الجرجاني تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه علق عليه
حواشي تشتمل على تحقيقات رائقة وتدقيقات شائقة تتشعب من ينابيع رشحاته انهار
الحقائق وتنحدر من علو تقريراته سيول الدقائق ومع ذلك كان كثير من مخدرات رموز
ذلك الكتاب باقيا على حالها وكثير من مكنونات كنوزه لم يقع عليه نظر ناظر على اطلالها [illegible]
محجوبة عن الاذهان لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وغرائب تعاب تحت الحجب
وغرائب انشائه في [illegible] محجوبة بل كان الكتاب على ما كان من كونه كنزا مخفيا
وسرا مطويا لكون في شعب وجوده اثر كثر لانه كتاب غريب في صنعته عجيب
في شدة تناهي الايجاز لغاية الايجاز وتحاكي الاعجاز في اظهار المقصد وابرازه لا ينكشف
معناه الا للاوحدي من الفضلاء ولا يتضح مغزاه الا للالمعي من الاذكياء وانا بعد ان صرفت
في الكشف عن حقائق هذا العلم شطرا من عمري ووقفت على التفحص عن دقائقه قدرا
من دهري ان خاتم كتاب في هذا العلم الا تصفحت سينه وشينه وما صحيفة من تواريخ هذا
الفن الا وقد عرفت غثه وسمينه فحين ان تنقى تلك البدائع تحت خفاء من الابهام ونحو تلك
الروائع عن خفاء من الافهام فرايت ان اشرحه شرحا يذلل صعابه ويكشف عن وجوه
فرائده نقابه ويضمن ما فيه من غوامض اسراره ويبين ما فيه من اللطائف الى وراء
استاره واضفت اليه فوائد التقطتها من سائر الكتب والاسفار وزوائد استنبطتها
بفكري القاصر وخاطري الفاتر فتصديت بما عنيت وعمدت بما قصدت
في اجمد في بحمد الله كما يحبه الاودا ويرتضيه الاحباء الافلاء شرحا شارحا للطائفه وحقائقه
كاشفا للستار عن وجوه نكته ودقائقه لا مطولا فيمل املالا ولا مختصرا فيخل اخلالا

بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه فاني
مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني
الدليل اليه وقوي اعتقادي عليه والله اسأل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا للمعاد وسميته بتجريد العقائد و
رتبته على ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة وفيه فصول الفصل الاول في الوجود والعدم

بسم الله الرحمن الرحيم والاعتماد بكرمك يا كريم

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه اي
وعلى آله واصحابه الموصوفين بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فان اسم التفضيل
يقتضي الزيادة على من اضيف اليه ولا يجب المطابقة لمن هو له افرادا او جمعا وكم كان بتأمل
مذهب ان يريد به عليا عليه السلام بل وان لا يكون المكتوب بصورة على [illegible] جاز ان يراد به
معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي عليه السلام
فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد
ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوي اعتقادي عليه والله اسأل العصمة والسداد
وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد فلما كان المقصود
والمطلب الاعلى في الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها
العقل بل يحتاج فيها الى السمع من النبي والمتوقف في المعارف الالهية هو النبي عليه السلام بالاتفاق
والامام ايضا عند بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن
المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها لاجرم رتب المصنف كتابه على ستة
مقاصد الاول في الامور العامة الثاني في الجوهر والعرض والثالث في اثبات الصانع
وصفاته الرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد ووجه الترتيب ظ
المقصد الاول في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجودات التي هي الواجب
والجوهر والعرض لما اورد كلاما يختص بواحد منها في بابه احتاج الى باب يورد فيه الاحوال
المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية واما بين الاثنين كالماهية والمعلولية
فالبحث عن العدم لكونه مقابل الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم
وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك اورد في بحث
الوجود والعدم وفيه فصول [illegible] لانحصار الامور العامة بالاستقراء في الوجود
والعدم وما يتعلق بهما والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية الفصل
الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان
يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي
يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظ

لفوائده وكرر لمحاضرته وتفسير المقاصده وتمييز الفوائد وبسط الموجز وحل الملغز وتجريد لمرسله وتحصيل لمجمله والفوز بمنح السعادة العظمى والكرامة الكبرى الا جناب سلطان السلاطين الاعظم والخاقان المعظم مالك رقاب الامم خليفة الله في العالم باسط بساط العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف والي لواء الولاء في الآفاق مالك سرير الخلافة بالارث والاستحقاق المجتهد في اعلاء سرادق الامن والامان الممتثل لنص ان الله يامر بالعدل والاحسان مغيث الدنيا والدين سلطان ابو سعيد كوركان لا زالت الآفاق مشرقة بانوار معدلته واغصان الخيرات مورقة بسحاب مرحمته اعين عنايته لحماية اهل الاسلام مصروفة وهمته العليا الى تشييد مباني الشرع الشريف مصروفة قد هذبت من الاخلاق بازكاها وارضاها ومن الهمم باعلاها واسناها عتبته العلية محط رحال الافاضل وسدته السنية مجمع آمال الاماجد والاماثل شعر هو الملك المنصور ايات رايه
سجاياه اقدام وحزم ونائل ۞ سوابغ الافواه من كل جهة ۞ وبادى الى عليا درر الاماثل
فناه بحر موجه متلاطم ۞ ولغاية صفوه بدره متهلل ۞ فما الشمس ان قيست به مستنيرة
ولا البحر وضاح ولا البحر كامل ۞ من يحل بالجنة فنوع على من الامال منضود ۞ ومن تحل بجودة فهو
في ظل من النعيم المقيم ممدود ۞ جنان اعدائه مستنس على شفا جرف هار ۞ وعزاء اوليائه محصن
في جناب تجري من تحتها الانهار ۞ فالحمد لله الذي فضله على السلاطين تفضلا ۞ وآتاه ما كان
من الفضائل جملة وتفصيلا ۞ وسره بما كرمه طاهرة الاشراق والطلوع ۞ وخصه بارومة
طاهرة الاعراق والفروع ۞ وجعل السنة الفضلاء سرت بمحامده ۞ ورقاب العلماء بطوق
عطائه منطوقة ۞ اللهم اجعل جناب جلاله موارد الآمال ۞ ومحط الاقبال ومعادن
اليمن والكرامة ۞ ومواطن الامن والسلامة ۞ وزده
توجها على تربية العلماء ۞ وتنويه الفضلاء ۞
واجعل ما هو اصل الى ذوي العلم منه
مشكورا وما يتوالى الى اهل
الفضل من كرمه مبرورا
من قال آمين ابقى
الله مهجته فان
هذا دعاء يشمل
البشر كله

ان ما وقع على سلب مفهوم الموجود مع سلب ايضا ما هو ككل
ان مفهوم سلب كل من سلب الموجود ومع الفقر على سلب مفهوم
الموجود ثم عموم من انتفا كل من سلب الموجود والسلب
الموجود ولكنه عن المعـ ... منه سلمه الله

اما سؤال التجدد الاول فلان لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما السؤالان الآخران فهو اخذ في كل من حدي الوجود والعدم فهو عبارة عن سلب الصرف من طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له واما الرابع فلان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والمتاثر ففي ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متاثرا وهو سلب لمفهوم الموجود وموصوف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظاهر لان الاخ ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر غايته الامران سلم انهما لا يكونان الا موجودين وفي قوله وكذبهما بالبداهة البين والبين تصور الوجود والعدم لم يثبت قائل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعترض عليه بان مفهوم الموجود يشتمل على مفهوم الوجود ومفهوم مبدء المنفعل لكن مفهوم مبدء المشتق معلوم للكل من نوع اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالبداهة البين تعريف بالخصيصة للوجود بثبوت البين لانه المحتاج الى التعريف وكذا نوعه بانه لو كان عنه تعريف له بمفهوم الخبر بالامكان وكان ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوريا وكذا تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري فقوله وكذبهما اي كذب الوجود والعدم كما هو الظاهر بالبداهة البين اي بما علم منه تكذيبه او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما اولا انها اطلقا عليهما في ما باطلاق المشتق على ارادة المشتق وهو مشهور والثاني في الكل واعد اقول صدعا لانه يلزم لبعض المحققين ان يكون تعريف كل حس تعريفا بالخصيصة لما اخذ الاشتقاق باخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فيقال الحساس يشتمل على سبب مفهوم الاحساس ومفهوم مبدء الفاعل لكن مفهوم مبدء المشتقات معلوم للكل من نوع اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس فلو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بشيء كان ذلك تعريفا بالخصيصة للاحساس باخذ الاشتقاق مع انه ليس كذلك فالمتحرك بالارادة ولا يكون تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يكون تعريف الناطق بالضاحك ولا يكون تعريف النطق بالضحك

واشال ذلك الى من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المسمى قد يكون عن نفس مفهومه في الطالب
بلسان آخر فذلك لو نقل لما اتخذ الاسم باحد الاسماء وقل ما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ
المسمى بل الاكثر والاولى ان يسأل بلفظ المسمى منه لان مفهوم الصفة معلوم للطالب واما ان
الاستفسار ليعلم مفهوم ما هو اسم … عن مفهوم المتحرك بعد ما ادركه
ويجاب عنه بانه الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما المتحرك واجيب
بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك جواب لو نقل في الحقيقة المتحرك بالخروج لانه المحتاج الى التعريف
واما اذا كان المطلوب بالسؤال عما صدق عليه المسمى الذي علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته
او بوجه آخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضاحك بالكتابة كيف ولا يمكن
حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المسمى بالمسمى يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الوجود
بما يمكن ان يحمل عليه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بما كان
اخفى وهو مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا فلا يحتمل هذا الاعتذار فيه ولما ابطل تعريف
الوجود والعدم باذكرنا اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين
في تعريفهم فقال بل المراد تعريف اللفظ اي المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر
التعريفات الحقيقية بل التنبيه الاشارة الى صورة حاصلة وتمييزها بين الصور
الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يمتنع فيه ايراد
ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول والثاني ومداره على الالفاظ المترادفة …
ما لم … الالفاظ … ولا يكون التحصيل المستفاد
هنا مقصودا بل المقصود … من بين الصور المتصورة …
ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف
ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تعريف الوجود
بحسب الحقيقة اذ لا شيء اعرف من الوجود ان اراد ان تصور الوجود بوجه ما يمتاز به عن جميع ما عداه
بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه … الاسم … والرجوع الى الوجدان
وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك محال بل يمنع كونه متصورا ايضا والاستدلال
تعريف التصديق بالشيء … او عدم تركيب الوجود …
او ابطال الرسم بل استدل على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار الى … فيها

وهو … لنا الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود
واما معدوم بديهي وهو متوقف على تصور الوجود ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف
عليه البديهي اولى بالبداهة والثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد
وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء
على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها
امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي هي ليست بوجودات
فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه
عرض … لان الوجود هو ذلك الزائد فيبطل … تلك الاجزاء فلا يلزم عدم
تركب الوجود ولا انا نقول … ان يكون الزائد جزءا له وننقل الكلام اليه واما بالرسم
وانه باطل او يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم
وهو دور وبما عداه وهو محال لاستحالة احاطة الذهن بالامور الغير المتناهية واما بطلان الوجه الاول
فلانا لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية
فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود
فهو بديهي لا يقال هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة الوجود كيف يسلم بداهة جميع
تصورات هذا التصديق لانا نقول قد يعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن
لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فيعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا يلاحظ …
العلم بتفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة
تصور الوجود بخصوصه وهذا الاستدلال بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات
هذا التصديق وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا
ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهي ممنوع وما ذكرتم من حصول هذا التصديق للبله والصبيان
لا يدل عليه وان اردت انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع
ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما فلا يجديه نفعا لان الكلام
في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه
لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه
ولا استحالة في ذلك او نختار انها ليست بوجودات قوله فلا بد ان يحصل عند

احدهما او ازاله ويكون ذلك الزائد وهو الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من
حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل واحد ولو
فرض انه عين الوجود فيكون المركب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي علم
تركبها يقينا او نظرا بعينه في السكنجبين مثلا او كما ان اكتسابه بالرسم قوله موقوف على
العلم بالاختصاص قلنا نعم بل موقوف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه
لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المتوقف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تقدير
ما عداه اجمالا وهو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا لا يقال تصور الوجود
اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا النفس انما حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه بغير
كسب فاي حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهته كلي يدركه وكذا اكتسابه كل كسبي كلفا
بديهيتان بعين ما ذكر لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا يلتفت الى الكنه حصولها
ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا يلتفت ايضا الى كنه حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت
المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعض كنه حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك
بالبديهيات اولى اذ في الكسب احتمال قلق ما ينبني وتردد الذهن حال الجزم ببطلان الوجود
واتحاد مفهوم نقيضه وقوله القسمة يبطل الشركة استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا
بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات
فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا
متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات
فبالضرورة يكون ذلك المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات
مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه
وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب
ان التردد انما هو فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المفهومات
العامة كما سنبينه الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا
لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم
لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل

موجود بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان مفهوم الذي هو مفهوم العدم
لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال
آخر مثلا نقول في المثال المذكور لجواز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى بل الاصوب ان يقال
ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي وتوقف الكلام اه فان قيل الحصر على هذا
التقدير انما يكون في مفهوم العدم ايضا متعددا لكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص
فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بالوجود الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك
حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بالوجود
الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات يحكم العقل بالانحصار فيه فلو لم يكن كذلك لا واسطة
بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول فيه نظر
لان الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه لجزم العقل بالانحصار وهناك جزم العقل لو اسطة
مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بالوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع
النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده
الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا
بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يحكم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود
بوجوده الخاص واما ليس موجودا بالوجوده الخاص ولا يحكم بالانحصار في قولنا انه اما موجود
بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك الملاحظة المقدمة الاجنبية
فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر بان يقال مفهوم العدم
واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم نقيضا للكل من الوجودات
المتعددة وذلك باطل لان النقيض لا يكون الا بين مفهومين لا يقال انه لم يكن
مفهوم العدم واحدا لكون المقدمة اشد لانا على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود
ايضا واحدا لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهذا فاسد ان التناقض
التناقض بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود
خاص عدم خاص وهو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نم ان
مفهوم العدم واحد بل لكل سلب مخالف لسلب غيره اقول واجيب
بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير نفسه جار

الوجود اثبات انا لم يسم الوجود الى وجود الواجب وجود الممكن و

فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق ج

في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك في السلب بل المشترك بينهما عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الانسان وغير الانسان مع ان بعض كل منها غير الحيوان اجيب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الى مورد القسمة ليحصل باعتبار كل قيد القسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يخص بدون مورد القسمة فلابد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الانسان والحيوان الغير الانسان وما قال من انه قد يكون بين المقسم والقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش في هذا القدر بدلنا بلفظ قيد القسم والمعلم لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكره من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي طائلا لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والانسان اسمع الجواب وما سائر الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فسلم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامام الرازي المخالف هو انه موجود باحد الوجود المخالفة للذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المخالفة للذوات اوليس لوجود اصلا اي ثابت العدم معدوم واحد ومعدوم باحد العدمات المخالفة للذوات قلنا ان سعد ومنبوه وعلى التالي ان يسيم الوجود ساويل المشتق فلما كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشمول لتلك المعاني المتعددة الى وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وقد نصم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها وان ادعى كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فيقابله المفهوم المشترك الماهية اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزؤها والا اي وان لم يكن زائدا لكان اما عينها او جزؤها وفي الحدث الماهيات ضرورة اتحاد مجمع الوجود الذي هو معلوم واحد او جزؤها او لم تحصر اجزاؤها بل يترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزءا للماهيات لكان لها اجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولابد ان يكون جزءا لتلك الاجزاء ايضا اذ المفروض انه جزء للموجودات باسرها فلتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم ينقل الكلام الى تلك الاجزاء

وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان المركب لا يتقوم الاجزاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كان غير متناهية لابد فيها من الواحد وقيل لا امتناع في تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غاية ما يلزم امتناع تعقل كنه الماهية اذ لم يكتف في تعقل كنه شيء على تعقل اجزائه الاولية وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما دل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات وكذلك ليس جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وجزءا في البعض واجيب بان احتلاف الوجود في العرض والنفسية والوصول غير متصور لانه ان اقتضى العرض وجب ان يكون في الجميع كذلك وان اقتضى النفسية او الوصول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي هو الماهيات ولو سلم فلا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا لم لا يجوز ان يكون مشككا لا يقال ان كان الوجود متواطئا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين المطلوب لانا نقول المطلوب زيادة الوجود على الماهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين في الماهيات لانه قد يتوهم ان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالحيثية الا لفظ التشكيك اذ الدليل بعينه جار هناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع لانه لم يتم برهان على اختلاف الاجزاء في الماهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه اذا اختلف الماهية او الذاتي في الكمية لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو معروض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان نفس الماهية كالذراعين والذراع من المقدار لا يوجب مغايرة الماهية فان قيل القائلون باشتراك الوجود عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده اقول ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية كما اشار اليه المص بوضع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال

فحصل الماهية وصرحنا به هناك واشار الى ان في الموجودات امورا الماهية والوجود المطلق وحصته زايدا على
الماهية عارضا لها ما لا سبيل اليه لانه لا يعلم شيئا ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده التي هي الوجودات
الخاصة وبه يثبت ان في الموجودات امورا وراء الوجود وحصته لانا نقول قد عرفت انه لم يجب كون
المشكك عرضا بالنسبة الى افراده وان اضاف الكلام في اثبات ان ذلك الامور زايد على الماهية فلو سلم
فلا اتفاق من ان يكون كسبيا فكيف تقبلون الضرورة في دعوى زيادة الوجود على الماهية كما ذكره
القايل المحقق في ذيل هذا البحث وبيّنه بان البصاير السليمة لا تدرك اشتراك جميع الموجودات
في حالة عبارة بها عن المعدوم ملك ونحن بالقوة بالكون والوجود وبالعارضية لشي ولا يدرك
كذلك يدرك ان مفهومها خارج عنها يوصف بها ويحمل عليها وشان الضرورة بهذا الوجه اعترض
عليه بان المدعى ليس الا زيادة الوجود المطلق المشترك كالانحاء ولا نفكاكهما تعقلا فانا قد نعقل
الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية وهو ظاهر وقد نعقل الماهية ونغفل عن وجودها في الخارج فظاهر
واما في الذهن فلانا لانم ان التعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فبالدليل ولو سلم فتعقل الشي
لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشي وذاتيه اوذاتيه قبل زيادة
كما منع من الشرح ايضا انما نتصور الماهية ونشك في وجودها الخارجي فلا يكون عينها والا لما امكن الشك
ضرورة ان الشي الى نفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانه بين الثبوت لما هو ذاتي له
اقول لا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلائم كلام المتن لان منع الانفكاك تعقلا ان
يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك في الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه
فاذا نعقل الماهية ونشكنا في وجودها فيكون كلاهما متعقلا لنا فاين الانفكاك وكلام
الشارح صريح في خلافه حيث قال فانا نعقل لانا انما نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها قبل
هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص زايد في الماهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها
مع عدم تعقل وجودها اقول وانت خبير بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مفهومان
الاول ان في الموجودات في وراء الماهيات الوجود المطلق وحصته والثاني ان
هذا الامر معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه لما وقع على المعدوم الا وقد
واما مع الثاني فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا الماهية لجواز ان
يكون معلوما ولا نعلم انه هو او ساويها او دونه من خواص الفساد ولتحقيق الامكان اي ثبوته
للماهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زايدا على الماهية لوجب ممكن اصلا

اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم تتحقق
هناك نسبة فضلا عن التساوي او النسبة انما تتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشي الى نفسه
لا يكون كنسبته الى سلبه واو نقاضه ولو كان الوجود جزء الماهية لكن نسبتها اليه والى العدم على التساوي
ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وعاموه الحمل والحاجة الى الاول
منع انه لم يكن الوجود زايدا لكان اما عين الماهية وحينئذ لم يكن حمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا
السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود لكن لا نعم ان قولنا السواد موجود
يفيد فائدة او جزئها وكان لم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي
على الاستدلال لكن الثاني واما الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الوجه دليل
انفكاك التعقل على التقرير انه انما يدل ان لو كانت الماهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة
لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن ثبوتها لها وايضا اذا لم يكف في تعقل كنه شي
تعقل الواحد الاولية كالجنس والفصل الوثيق بوجه ما وايضا في الماهيات المعلومة لنا ذ
يجوز ان يكون الماهيات التي لم تتصور بعضها غير منفك عن تعقل الوجود ولا كلام عند حمل الوجود
عليها الى الاستدلال واستغناء الساقض وتركب الواجب عطف على الساقض اي لو كان
الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود
ليس بموجود وهو ساقض اي حكم باجتماع النقيضين او معناه ان ما ثبت له السواد ارتفع
السواد او والمراد التناقض المصطلح لان القضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد سواد او
الموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود
ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكن نعلم ان قولنا السواد ليس
بموجود ليس ساقضا وهذا معنى قوله واستغناء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك
بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب عن وكتب والجواب انه انما يدل
على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل بل يجوز ان يكون
داخلا في البعض اقول يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلاثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف
شي بشي وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان مدلول الامكان
هو ان لا يقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو
المراد بتساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك

ومنشأ هذا الاعتراض صدور الكلام ان قول الابهام
او بتحقيق الثلاث الالتفات المحققة من عدم
الزاد المعلوم انما تصور الالتحاق
ورود بان منعم العلم ان يعلى انه
مدلول كلام المصنف والمراد به لا
لا سبب العدة المبعد الى
اوله الى المصنف ه
بخطه

شبهة فضلا عن التساوي الممنوع فان النسبة بين شي ونفسه اسعافا اما بتصور بل هو ان يكون جمعا للعقلاء اعتبار
فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اسعافا هو كذلك الا راحب ذهب اكثر المتكلمين
الى ان الوجود موجود وتبعهم طائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا انه ليس بموجود بل من
المعقولات الثانية واتصاف النسبة التي الى بعض لا يكون كنسبة الى السلب وارتفاعه وقولنا الشي
الى جزئه لا يكون كنسبة الى السلب وذلك اخر كلامهم في النسبة الاسعافية اذ من في البحث حتى الشي
الى ما يغايره وانما يا معار حروة فانك اذا اطلقت الوجود موجود فقد تثبت ان الوجود
مفهوم ذو وجود وما معناه ان واما عن الثاني فبان نمنع كون قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد
سواد او الوجود موجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود ويكر
ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا
السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد
والوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى اعني ضرورية
والمقصود الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان
القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات
الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق
قائم بنفسه مبدا لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات ماهية ووجودا
مطلقا وحصة من الكون زائدة عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم
ارادوا بقولهم وجود كل شي عين ماهيته وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس
في الخارج شي هو الماهية واخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما دل عليه تصحيح ادلتهم
ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان
الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان تقوم بالماهية الموجودة
او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية
موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون الماهية معدومة
وموجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض
ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية
من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا جزءا منها فيما على ما يجعل حينئذ مفيدا لان العروض

كاف في لزوم التي لا وانا اردنا لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فنقول بان قول
مع ان التناقض بكالوها يلزم ان يكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلت المراد بالاجتماع
فيه الوجود ولا العدم وان كان لا تنفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف
في لزوم التي لا ثبت لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالدور
في نفسه او التسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قولك يلزم ان يكون الماهية موجودة
قبل وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض
هو الماهية وحدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا محذور
غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض
ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة فزيادته عليها وقيامها
في التصور لا في الخارج لان موصوفية في الخارج تقتضي اتصاف الاتحاد في الخارج والقائل بقيام
وجود ذلك الشي يجوز اتصاف الوجود في الخارج بالامور العدمية لكنه نفي وجود ذلك الشي
في الخارج فان الشي ما لم يثبت في الخارج او لا لم يتصور اتصافه في الخارج سواء كان وجوديا او
عدميا بل ثبوت الشي للشي فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فقيل
لما كان قيام الوجود بالماهية وقولنا اياه من حيث هي هذه الحيثية انما هي بحسب العقل فاللازم
في زيادته على الماهية في التصور لا في الوجود العيني اجوب فيه نظر لان الماهية من حيث هي هي
موجودة في الخارج يجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية اعتبارا
في العقل كان اخرى موجودة ولعرض لمن الخارج اعراض موجودة فيه ولا تنفك عن ذلك كونها
الجزئية اعتبارا في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه
فيلزم كون قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان السواد مثلا ليس قائما بالجسم الابيض
ولا بالجسم اللا ابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما هي في العقل وهو
يقسم الى الذهني والخارجي لا يشبهه في ان الشي مثلا له وجود به يظهر منه احكامه ويصدر
عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغير ما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا
واصليا وحقيقيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان الشي هل له سوى
هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود
الآخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصلي

بقوة وهي القوى العاقلة في المجردات العالية

وإذا تمهّد هذا فنقول الوجود الذهني متحقق وإلا لبطلت الحقيقية أي الحكم بمثل هذا النحو من القضايا
ومن البيّن أن الحكم فيها على ما صدق عليه الموضوع في نفس الأمر الكلي الواقع عنوانًا سواء كان موجودًا
في الخارج محققًا أو مقدرًا أو لا يكون موجودًا فيه أصلًا وذلك لأنه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر
الوجود في الخارجي فالأحكام الإيجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في
الخارج باطلة ضرورة أن صدق الإيجاب الحملي يستدعي ثبوت المحمول للموضوع وإذا لم يكن للشيء
ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لأن ثبوت شيء لآخر فرع على ثبوت الآخر في نفسه فيكون
القضايا الحقيقية باطلة لكن القضايا الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ويرد عليه
أن اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات
فلا يلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب أن يخصّ الدعوى بالكلية ههنا كأنه
مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم تحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فإن الحكم في الحقيقية الكلية
على كل ما هو فرد بحسب نفس الأمر سواء كان ذلك الفرد موجودًا في الخارج أو لا فإذا قلت كل مثلث
فإن زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم شاملًا لكل ما صدق عليه في نفس الأمر أنه مثلث لا محصورًا
على المثلثات الموجودة في الخارج فقط إذ الأربعة مثلًا مساوٍ لها وما عداها محال أن توجد
من الأربعة أصلًا من الأفراد التي تصدق المثلث عليها في نفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود
في الخارج باطل لما بيّنّاه آنفًا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطلة أو نقول معنى قوله لبطلت
الحقيقية أن من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينًا أنه صادق ويلزم على هذا التقدير أن لا يكون
صادقًا فإن قولنا اجتماع النقيضين يستلزم الكل منها ومعارض لاجتماع الضدين قضية حقيقية
صادقة ولولا أن يكون لاجتماع النقيضين أفراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم
الإيجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم أن هذا الدليل راجع في الحقيقة إلى ما استدلوا به
المتنوّرون وهو أنا نحكم بأمور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج أحكامًا صادقة فلا بد أن يكون
موضوعها ثابتًا في الجملة وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن وأرادوا بالثبوتية ما ليس السلب داخلًا
في مفهومه احترازًا به عن الموجبة السالبة المحمول فإنها لا تستلزم السالبة المستلزمة للاقتضاء
وجود موضوعها كالزوجية وسيرد عليك في بحث ثبوت المعدوم زيادة الكلام في هذا
المقام إن شاء الله تعالى وقد يستدل على الوجود الذهني بأنا نتعقل أمورًا لا وجود لها في الخارج
ولا بد في تعقل الشيء وتعقله وتميّزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان

العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل أو عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول أو عن صفة
ذات إضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف غير معقول بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في
الجملة وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم
هذا جواب عن استدلال المنكرين بأنه لو كان للأشياء وجود في الذهن لزم أن يكون الذهن
حارًّا وباردًا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيمًا ومعوجًّا عند حصول الاستقامة
والاعوجاج فيه إلى غير ذلك من الصفات المتضادة المنتفية عنه لأن وجود هذه الأشياء في
المحل يوجب اتصاف المحل بها وأيضًا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا لا يعقل
وتقرير الجواب أن حصول عين هذه الأشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وأما حصول صورها
وأشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن إنما هو صور هذه الأشياء وأشباحها لا أنفسها فلا يلزم
اتصاف المحل بها والصور والأشباح لا تساوي ماهية الصور والأشباح في اللوازم بل تخالف في
كثير من اللوازم وأورد عليه أن الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن إما أن يكون ماهية الحرارة
أو لا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن أمرًا مخالفًا لها في الماهية فلا يكون
للأشياء وجودان خارجي وذهني لا يقال لا نعني بوجود الشيء في الذهن إلا وجود
صورته فيه وإن كانت مخالفة له في الحقيقة لأنا نقول ما سلكوا به إن تم دل على وجود
الأشياء أنفسها في الذهن لأن الحكم على المسلوب ما ذكر يقتضي ثبوت أمر مخالف في الحقيقة فيه وعلى
الأول يلزم أن يكون الذهن حارًّا وباردًا إذ لا نعني بالحار والبارد إلا ما فيه الحرارة والبرودة
وأجيب بأن الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء ولكنها
موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفًا بها من أحكامها المتعلقة بوجودها العيني
وكذا تضادها مع البرودة إنما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور الذهنية
كانت كصور المعقولات أو جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة إلى
خصوصية أحد الوجودين وإن كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي وما ذكر
من امتناعه هو الحكم الخارجي لأن منشأه الوجود الخارجي فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن
وتضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم إن الذهن كذلك أقول
هذا الجواب مخصوص بإثبات أن الحكم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة
والبرودة وأمثالهما ولا يعلم مادة النقض فإنه لو ثبت بلوازم الماهيات كالزوجية

نبوتزيفه ؟

والفردية مثلا او الصفات المعدومات كالامتناع وامثالها بان نقول لو حصلت الزوجية والفردية
في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا نعني بالزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية
وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا نعني بالممتنع الا ما حصل فيه الامتناع
لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يشترط ان يكون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها
المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصاف مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود
عينيا لها مع انها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال
كون محل الامتناع موصوفا به من الاحكام المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني
والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شيء
في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به
وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بما حصل فيه وانما الموجب للاتصاف
هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية
والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به حتى يوجب اتصاف الذهن بها
وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع
اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان
مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فاما ان يقتضي ان يكون هناك امر آخر هو موجود في
الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع وبانها موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قائم بالعاقل
بالنفس والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي يتجسم قائم بالذهن اذ المراد
بوجوده او تحققه في الذهن على هذه الطريقة قيامه به وشخصه بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم موجود
في الخارج هو هذا الشيء القائم بالذهن المتحقق الموجود في الخارج فهو ايضا جزئي وعرض وعلم من
الكيفيات النفسانية وعلى هذا الاشكال وارد على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في
الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ
ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم
وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فهو من حيث انه حاصل في الذهن
[illegible] هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس مخصوصة ومتشخصا بتشخصات
ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الذي حصل

في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به الماهية في العين بل الحصول في نفسها
الا ان الوجود معنى قائم بالماهية يسمى حصول الماهية في الاعيان وهذا البحث يسمى صحيح
العقل سلطانه فان وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما به يحصل ولا تزايد فيه ولا
اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة الماهية في الوجود على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد
بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن حركة شيء ما في حال من احواله انما يعقل اذا تبدل
انواع تلك الحال او افرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل آن يفرض من زمان حركته حالة لا يكون
تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لا يتوقف في كل آن من كمية لا يوجد قبله ولا بعده
وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه
من مبدأ الحركة الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال
فوجب ان يكون متقوما دون الاحوال التي يتحرك فيها فان لم يتقوم المتحرك بدونه كالوجود لا يتصور الحركة
فيه اقول فيه بحث لان الماهية لا تتقوم بدونه واعدام افراد الوجود لا على التعيين كما ان
الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصور لا على التعيين فيجوز ان يتوارد عليها وجودات
متغايرة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انعدم عن الماهية وجود في آن تحقق
في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد من الاول او ازيد منه لا بد لابطاله من دليل وهو ان الوجود
خير محض هذه الدعوى ما صححوها ببرهان بل اكتفوا فيها بالحواله بالاستقراء غير تام قالوا اذا تاملنا
في كل ما يقال له خير وجدناه ما هو خير بالذات عما يقال له خير بالعرض وتاملنا كذلك في كل
ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا
اذا تأملنا فيه وجدناه شرية باعتبار ما يستلزمه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل
كان قادرا عليه ومن حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول
كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحياة عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي
القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والنظائر الا انها ضرورية وان ما ذكروه
من الامثلة لا تصلح تاييدا ربما اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة
توهم ببادي النظر انه فرع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية ما يكون
حقيقية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم العدمية مبادي فصول الانواع
الموجودة وكذا يقولون علم المانع ليس جزءا من علة الموجود بل هو كاشف عن وجود جزء.

ـ النفس

11

هو هو اتفقا وذلك الموجود في كونه ان يعان ما هو شيء بذاته في هذه الامور خفي الوجود وتلك الاعدام لوازم له
ظاهرة فيكون شرورا بالعرض لا بالذات ولا بد للنفي من الاحتمال من دليل ولا حجة له ولا بينة له ولا يثبت له
تحققت مخالفة للمعقولات وقد حصر المتكلمون النسبة بين الاشياء في الاقسام الاربعة التضاد
والتماثل والتخالف فاذا ثبت ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل يحمل على التخالف
اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب لموجود آخر
في الموضوع والوجود ليس لموجود اقول هذا الدليل بعيد يمكن نفي التماثل عن الوجود
اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان في جميع صفات النفس لكن يرد عليه ان المثل عند البعض
عندهم موجودان ليس بعرضين ولا مثلين فلا يكون النوع صحيحا والثاني ان الوجود لا يتعلق
بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول يرد عليها ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع
وانه المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل
واحد ثم يمكن الاستدلال بان يراد بالعرض الوصف والوصف عندهم موجود تابع لموجود
آخر في التحيز والوجود ليس لموجود الثالث ان الوجود يوصف به المعقولات والعنصر
لا يوصف للضد الاخر ويرد عليه ان هذه المقدمة قابل للمنع واما الثالث ان الضدين
لا يوصفان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل يماثل الذات ويشارك غيره
في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالموجود او العدم والوجود
لا يتصف باحدهما والمنوط ولا ينافيهما اي الوجود يوصف به المعقولات ولا شيء منهما
كذلك لا يوصف له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم لعدم اجتماعهما
لا يوصفان لا بواحد و[illegible] وفي السنة فلا يحس مرده والمنازع مكابر [illegible]
لعله المساوي تشمل عندهم فتابع الاتحاد في العموم فيكون اللفظان مترادفين او المساواة
في الصدق فيكونان متساويين ولم يرد في الاتحاد مفهوم الوجود والسنة بل ربما في
نفيه اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واحدة
الوجود وحكمة الوجود لا يقال هي واحدة السنة وحكمة السنة وذهب المعتزلة الى
ان المعدوم الممكن شيء وثابت على ان الماهية تحقق في الخارج منفكة عن
الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان المعدوم ليس بثابت
وتحقيقه المعتزلة بان المنفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت متقابلا للنفي [illegible]

الى عند الحكماء اعم من الموجود والمعدوم والمنفي وعند المعتزلة اعم من الموجود والمعدوم الممكن وعند الاشاعرة مرادف الموجود

الوجود

[illegible]
من الوجود والعدم من المنفي ولعلهم انما وقعوا فيما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو ان الحكم
الايجابي على امور ثبوتية يستلزم الوجود في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء
فرع ثبوت المثبت له فالمثبت له ثابت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات فالثبوت
احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه
من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها الاحكام فهم لما اتفقوا الحكماء
في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون
الوجه الآخر من الثبوت باسم الوجود والحكماء يثبتون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون
ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني اقول
مدار ما استدلوا به على مقدمتين احدهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لآخر وثانيهما ان ثبوت
شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وثانية المقدمتين لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات ثبوتا بل للممتنعات
ثبوتا وتحققا في الخارج لا في قوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي ايضا ولا ينفع الحكماء
اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع
ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا الحكم ثبوت الاستحالة
لاجتماع النقيضين ولشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم
اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا
فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا لمطابقة نسبتها لما في الخارج
ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين
ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليحصل هناك نسبتان الحكمية
الى احدهما وتصورنا بهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على ما تقدم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك
الباري في الخارج وما قيل من ان صدق الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام
الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه لا نقطع لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع
النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال ولا اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته
وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين وايضا لو كان كذلك
لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم انه في العقل الفعال على ان وجه من التلبس والايجاب ومن له
بذلك علم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال موافق لما اقتضاه البديهة او البرهان

فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل الحاكم عند ملاحظة المنفيين والمغايرة بينهما سواء كانا
من الموجودات او المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة
من حيث انها تقتضيها الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول مع قطع النظر عن خصوصية المدارك هي المراد بما في
وما في نفس الامر وما في الخارج انصاف فيجب هذه النسبة يكون بمعنى انها واقع وما في علم الله تعالى مثل النسبة المحمولية
لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المنفيين يكون بمعنى انها مطابقة لعلم الله تعالى الواقع على وفقها
في السلب والايجاب مع تحقق هذا العاقل لا يكون للضرورة مطلقا ولا الحكم الذي يستنبط
اي من البرهان خارج بطابقه مع انهم يقولون في بعض الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته
خارج يطابقه او لا يطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت ما ذكر ان المعدومات لزم من صحتها
بطلان المعدومة الاولية بان ذلك على ما نقول لا يمكن ان يعلم الاول لانه لو ثبت اصلا
لثبت بثبوته والاستثنائي وما يعانيه ينتفي اعني بحسب الحكم بان يقول ما ثبت وذلك
حكم بثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المعدومة الاولية فتحقق هناك ثبوت ثالث وينتقل
الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا التسلسل
في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي في كل من هذه الثبوتات
انه ثابت في نفس الامر وان لم يعتبره فارض واعتبار معتبر بل ولو لم يكن ثمة مدارك العالم
وذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق بناء على عدم مدركه فيتحقق
الثابت يلزم تحقق الثبوت السابق بناء على هذا المعدومة وينتقل الكلام الى الثبوت
اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا ويلزم التسلسل في الامور المحققة في خارج العقل المدرك
وذلك يتسلسل بتطبيق برهان التطبيق الذي هو العمدة في ابطال التسلسل
بيان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون المعدومات فلا نسلم ...
القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول ... الوجود والثبوت لا بد
اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهابها الى
غير النهاية بوصف الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالتزام ...
ان ثبوت اولا وانما يبعض ثبوت المنسب له اذا كان ثبوتا خارجيا ...
الاعراض الى آخره واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يبعض ذلك او يقال ان معنى الايجاب
ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت اصلا

ويعتقد له وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يحصل النسبة بدونه اي بدون
الوجود مع ان اسباب العدم واسماء الانصاف منع ان العدم ماهية قائم بها في ... الذوات
وفي ازلية والازلية المعدوم او في الوجود لا تصور وجوده لا يستلزم ان الوجود لا يرد
عليه القسمة او في الاتصاف وهو في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت والاتصاف
بالثبوت اتصافا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان اسماء الانصاف في الخارج يستلزم ان
لا يكون العدم فيها حاد في الخارج ولا يستلزم عدم ماهيتها فيه فان يحصل الماهية متصفة بالوجود
بل الحق عندهم ان ماهية العدم في انصاف الماهية بالوجود يعني انما يحصلها متصفة به لا انها
يحصل انصافها به موجودا في الخارج اوما قال الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يحصله متصفا
بالصبغ في الخارج ولا يحصل انصافه به موجودا في الخارج فانه قبل فيه تصريح الكالفين بين
الماهية والوجود انصاف بحسب الخارج كما بين الساحر والجسم وانما ذلك بحسب الذهن
فقط فكيف يحصل الماهية متصفة بالوجود الخارجي وسوى الاستدلال على هذا الوجه احسن
من سوى الشارح حيث قالوا اثر العقدة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام
باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم متصفة عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود
عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف اما اولا فلانه
بلموجودية المعدود ذكر اسباب العدم بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم
يبق ثابتا ولانه ثابت ما انما نقول لحجة على نفي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم
من لا يثبته وانحصار الموجود مع عدم تحصيل الحال الذي يعني ان الموجودات ...
عدم ولا يحصل من الوجود دائر اثر على الكون في الاعيان ويلزم من ابن المعتمدين ان
لا يحصى السلسلة بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لصدق على
اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان
او لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فيكون موجودة بحكم المعدومة العامة وذلك باطل
بحكم المعدومة الاولية وظاهر انهم يمنعون المعدومة العامة ويستندهم على ما مر انما لو ثبتت يكون
باقي المقدمات مشروطا ويمكن دفع الاستدلال بان يحصل قوله وانحصار الموجود دليلا
برأسه بان يقال الموجود متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي
الموجود يدل على تناهي الثابتات اتحاد لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين

الوجود والثبوت عليها ثم يلزم ان يكون الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم
ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك
باق اذ يمكن ان يقال وانحصار الثابت مع ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان
المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق
وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا على راي المصنف لا يدل برهان التطبيق
على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة معا وانما ذكر
على راي المعتزلة وسائر المتكلمين لقصوره الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجود اولا ما استدلوا
سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا لكن
الكلام على هذا التقدير ان يقول وعدم تخلل الزائد بالواو دون مع وبكم الاعتراض
ثانيا لما كانت هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاميا فصله عما قبله بتغيير الاسلوب و...
استدل المخالف بوجهين الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض ولان بعضه
مقدور ومراد دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك
الصفات على البعض الاخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك
لا يتصور الا بعد تعينه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف لا يتعين له في نفسه ولا يشار اليه عقلا
اجاب المصنف بالنقض وقال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات كثبوت
الممتنع وثبوت المركبات الخيالية المعدومات المتميزة وثبوت الوجود اذ يلزم اجزاء
الدليل المذكور في كل منها مع انه في ضرورة و... والجواب بالحل ان يقال ان اريد
تميز المعدومات تميزا في الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز
الذهني وان اريد به التميز في الذهن او ما هو اعم فالكبرى ممنوعة واستدل الثاني ان المعدوم
الممكن متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سيأتي في هذا الفصل فكان المتصف به
ثابتا لما ثبت من ان الاتصاف عن الثابت بالصفة الثبوتية ثم اجاب المصنف اولا بالمنع
فقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما سيأتي في هذا الفصل ايضا
وثانيا بالنقض وقال ثم نقض الامكان لما ... واتصفوا به كامكان الممتنعات
فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك الممكنات
مع انها منتفية اتفاقا وهو ترادف الثبوت والعدم النفي ما دلا واسطة بين الثابت

استدل بعضهم بان التميز صفة ثابتة ... وثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف ... لانه مبني على هذا التقدير اثبات التميز ... لا يخفى ان نفي العدم مراد او مقدور او المراد ... صفة ثابتة للمراد وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف وكذا المقدور ونحوها وغيرها من الصفات منه

بحث الحال

الوجود

والثبوت ضرورة واما ما قالوا بالواسطة بين الموجود والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم
واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان
الوجود ليس موجودا والا لكان له وجود ويلزم التسلسل لما ثبت زيادة الوجود الذي هو تسلسل الكلام حتى
تسلسل ولا معدوما والا اتصف بنقيضه واجاب المصنف عن هذا الوجه وقال لا نسلم انه ... القسمة الى الموجود
والمعدوم كالقسمة الى الشيء الموصوف وبنافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى
واجيب بان حاصل جوابه انا اذا فرضت على هذا الاستدلال ان الوجود اما موجود او اما معدوم
او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المط وتحصل الجواب انا نختار الشق الثاني
في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلاثة ما لا يمنع عنه العقل ولا يحيله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها
معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود
موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو محال لا يمكن تصوره لان الثبوت لا يتخلل الا بين متغايرين ولا يجاور
بين الشيء ونفسه اصلا ان يدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود
عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر لصار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره
لان سلب الشيء ... تصور الشيء وورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور ثبوت الايجاب وكذا لا
والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين شيئين ... لا تصور ... لم تتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون
ذلك الا بعد التصديق واما ارتفاع التصديق ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها
ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود على
اثبات سلبه ولكن ليس شيء منها بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما في الجزء الثاني لم يتصور هناك
اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية
عن العقل المقبول فلا يكون في الحصر حصر حتى يتصور صدقها ويتم الاستدلال بها ثم الكلام في
هذا المقام ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه ... للموضوع في هذه القضية هو الوجود
والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة بين الايجاب
والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود
للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه وانما ذلك في قولنا الوجود وجود وتسميها كون بعيد وكذا
الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق
بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم والعدم ولكن لا نسلم ان قولنا الوجود معدوم معناه

سلب الوجود عن نفسه او نفيه اما العدم للموجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون
في معنى قولنا الوجود عدم وان فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود
لا وجود وهو يقتضي صدق سالبة المحمول مضمونها اما مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى
يكون سلب الشيء عن نفسه واما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول وذلك يقتضيه
سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بنفي [illegible] صار النزاع لفظيا فعلمنا تفسير العدم بسلب الوجود [illegible]
لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وسوا الفرق يعرف وقوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات
سلب الوجود للموجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثباته له لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود
بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول ام لا [illegible]
معدولة المحمول حتى يكون قضية معدولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فلمن [illegible] ذلك [illegible]
ان النسبة لا تكون الا بين متغايرين فان للمفهومات نسبة الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم
الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات
يصدق على انفسها فيصدق القضية الموجبة القائلة الكلي كلي والمفهوم ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي
والشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فيصدق السالبة القائلة الجزئي ليس بجزئي
اي والشخص ليس بشخص واللامفهوم ليس بلامفهوم ثم النسبة بين الطرفين المذكورين [illegible]
واما انها متغايران [illegible] الشبهة الا [illegible] واما [illegible] فلا والجواب الحق ان الوجود
معدوم [illegible] قلنا [illegible] اتصاف الشيء [illegible] فلا [illegible]
كل صفة قائمة بشيء من فرد من افراد نفسه كالسواد القائم بالجسم فانه لا بد مع اتصاف الجسم به يصدق
ان الجسم ذو لا جسم فلا بد من ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود [illegible] الكلي اللاذي هو ذاتيا
لذاته المتحققة في الخارج [illegible] بموجود ولا لا وجود في الخارج لا شيء ولا معدوم والا لكان
[illegible] الموجودة [illegible] المعدوم [illegible] المعقولة والكلي [illegible]
يعني ان الكلي [illegible] وذلك لما [illegible] وجوده في الذهن وهو موجود [illegible]
يلزم تحققه في الخارج [illegible] السواد [illegible] من جنس المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل
مميز [illegible] الوجود [illegible] احدهما [illegible] ان يلزم [illegible]
ويلزم قيام الوصف بالوصف لا تعلق الى الله الا [illegible] الصور [illegible] ذلك
في الشيء [illegible] الواحد منها لان [illegible] الواحد [illegible]

يجب ان

بهو بهو بان قال الوجود عدم او الموجود معدوم [illegible] اتصافه بنقيضه

والاستدلال بوجود الحال [illegible] حال [illegible] عليه بوجوده

او ايها في الجملة الى بعض وذلك كاف في احتياج بعض الاحوال الى بعض ولا احتياج الى قيام احدها
بالاخر لانا نسوق الكلام الى انه لا احتياج ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون بعضها
يلزم قيام الوصف بالوصف وعلى تقدير كونها موجودة معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم
وتحقيقه ان نقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الامرين بان يتوقف قيام احدهما بالمحل
على قيام الاخر وذلك اعم من ان يقوم احدهما بالاخر وان عدم احدهما لزم تقوم
الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان بل يتقوم بهما السواد فيكونان
حالين فاجاب المص بما سبق قيام الوصف بالوصف وقد علم من جواب المص الوجه الثاني
جواب اخر لهذا الوجه وهو انهما امران ذهنيان للسواد ولا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم
قيام الوصف بالوصف وتوقفوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم منكرة وتحتها مشترك
في ان الله وسائر الخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر
مشترك في انه امر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وهما وصفان فانا نقول
الحال فيكون لكل حال حالان اخريان احدهما الامر المشترك والاخر الامر المختص ثم ننقل
الى ذلك الامر المختص بانه مشترك بين سائر الاحوال في مفهوم الحال ويمتاز عنها لا محالة بشيء
معه ايضا امران مشترك ومختص وهذا المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل
الاحوال اولا بهذا الجواب عن هذا النقض اما اولا فلانا نختار ان الامر
المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام الوصف بالوصف
ولا التقوم بالمعدوم ولا يلزم تنقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين سائر الاحوال
اي فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فلانا نقول
[illegible] يرجع الى انا اذا وجدنا حقائق عرضية مشتركة في بعض ذاتياتها ومختلفة
في البعض الاخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام الوصف
بالوصف وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان
فهو بان بانا نقول بالوصف الاول هما داخلان في حقيقتها وان لا بد منها في تمام
الحقيقة وجود تلك الحقائق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف داخلين
فيها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص
معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القسم الاول منتف هناك

اذ الاحوال ليست بموجوده والشيء الثابت في محل النزاع اذ لم ان يقولوا الانم
ان مفهوم الحال ذاتا للاحوال حتى يحتاج الى تميز ذاتها بل الاحوال متمايزة بانفسها
وعشركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فلا تتعدد بل هنا ان
قبيل اسماء العدد الاول بهذا لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان
نقول ان كان احد الامرين معدوما في او ان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم
لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا محال قلنا لهم ان
يلتزموا ذلك فان الاحوال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلا حظ
من الطرفين فانهم يجعلونه اثر فدى كاورنه التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود
ولذلك جوزوا ان يكون الحال معنونا ولم يجوزوا ان يكون المعدوم منعوتا لو
فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال
التي اثبتتم لكم في الوضعية الموجوده لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم منه تقوم
تلك الحقائق الموجوده بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال
مع اسماء العدد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والعذر بعدم قبول التماثل
والاختلاف والتزام التسلسل بطل اعتذر حسنوا الحال عن ٢٣ النقض
بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان التماثل
والمختلفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يكن وصفها بالتماثل لم يصح ان
يقال انها مشتركة في الحالية لانه اوصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم
وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لانه ٢٣ او صف
لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني انا نلتزم التكثر في الاحوال
والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست
بموجوده ولا معدومه فقال المصنف العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم
قطعا ان كل معنيين سواء كانا موجودين او معدومين او حالين كان منهما
قد تشركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم على الاول انكم تسميتم ٢٣ الاشتراك
اذا كان بين موجودين في تمام الماهيه بالتماثل وهذا التمايز اذا كان
بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك

ولكن

ولكن الاختلاف من التمايز فلا يلزم من بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان ٢٣ اوصف
لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف
لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول الكلام في غير مرة بان
يدل تم — التطبيق يجري في امتناع ترتيب امور غير متناهية مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات
او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليها اي على القول بان المعدوم ثابت وعلى القول بثبوت
الحال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان المعدومات الممكنة قبل
دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق وان الثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد
فيهما و — غير متناه ومن اسماء باسم المؤثر فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم
من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود اولى على ٢٣ ما ينبغي ان يحمل كلامه لا
على ما قال الشارحون من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذوات ذواتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا
والساذج ساذجا لا غير ذلك من المباحث المحكمة اذ لا مدخل لجعل ٢٣ الكلام بهذا المعنى من تفاريع
بينهما — القول بثبوت المعدوم ومن اسماء تنافيها حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية
في كونها ذوات وانما يختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية
والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او
في حال العدم ذهب ابو اسحق ابن عياش الى ان الذوات المعدومة عارية عن
جميع الصفات في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب
الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب
الشحام الى انها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها الصادق التي
رجلا معدوما على فرس معدوم وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز
للجوهرية وزعم ابو علي الجبائي وابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار
ان التحيز مغاير للجوهرية ومن عقله لكن بشرط الوجود دون ذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري
وابو اسحق بن عياش انها صفة واحدة ليست بغير بين ثم اختلف هولاء الثلاثة فزعم
ابن عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف بواحد منهما لا بعدم قيام الصفات على ما مر من مذهبه وزعم
الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام
ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود دون حال العدم

موصوف بالتحيز لا الحصول في الحيز وهو اصطلاحهم في هذا الباب صفة المعدوم معدوم كما ذهب بعض المتكلمين الى ان المعدوم ليس بان يكون معدوما صفة الا اذا عدم ذاته فانه اثبت له صفة بذلك وهو اصطلاحهم في الحكمان وصفه بالجنسية
ذهب بعض الا ان الحين الخياط الى ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه ابو الحسين الخياط
وانظر اقا يا نعمة الشحام ايضا الزم وصلا على الكرسي وعليه قلنسوة وبيده سيف حامل يكون
من الجسد اجسام حال العدم ومن اصطلاحهم في وقوع السكون اساس الصانع بعد القضاء فيحيى
والعلم والحيوة فان بعضهم قد جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات السوء ملزم عندهم من اتصافه
بالعالمية والقادرية وغيرها كونه موجودا قال الامام الرازي هذه جهالة لا تستلزم اجازوا ان يكون في حال الحركات
والالوان امورا معدومة وهو ان الحكم وجوده الا بدليل منفصل ثم اول مرة قال فهم باتصاف المعدوم بالصفات
لا يلزم وجود ذلك الصفات في الخارج بل نقول لما كان الموصوف معدوما كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا
تقول رجل معدوم راكب على فرس معدوم وكونه معدوما وبيده سيف معدوم محركة الحركات معدومة على راسه
قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فلزم القول بكون محل الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا
معدومة ولا يخفى ذلك اذا في القول بكون محل الحركات في الالوان الموجودة في الخارج امورا
معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم
في الخارج بالحركات والالوان لا وجود لها في الخارج على وجه لا يظهر الاحكام ولا يصدر الاثار المطلوبة والاخرى
وهذا القائل لو وافقهم في جميع ذلك بناء انهم يقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في
ذهن درك وهو لا يقول بذلك كما تراه شهود عارضها على القول بالحال من قوله الحال اما المعلل اي الصفة
موجودة قائمة بما هو موصوف بها كالعالمية المتحركة بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وهو يقيد القادرية
بالعرض وغيره اي التي غير المعلل وهو ما يكون ما بالذوات لا بسبب معنى قائم به كالحسنية
للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهيات
هذه احوال ليس سببها ما به سبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال
قد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا يكون الا بالحيين ونحوهما فان غيرها من الصفات لا يوجب لها
احوالا وهم يتعلق الا بالصفات الا لاختلاف الذوات بها الا بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات
كلها متساوية في انفسها وانما يمتاز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما
لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال
بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنرجع الى ما هو بصدده من الوجود وهو بوجه

على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا ميتا ولا مبهما اذ يكون ان يلاحظ العقل مجردا عما عداه بالكلية وبينا بعدم
مثله اي غير مضاف الى شيء اصلا بل هو ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما قال من ان
الوجود لا يتصور الا مضافا اي موصوفا ما وان كان غير متعين وان العدم ايضا لا يتعقل الا مضافا الى ما
مجرد دعوى بلا دليل بل البداهة تشهد بخلافه وتغير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق بطلانا او لا ملاحظة
سلب مضافا الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ما سا علا بانه تصور مفهوم العدم مع العدم عن
مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يكون بمعناه ان الوجود المطلق والعدم
المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا تعرض في تعاطيها فانا اذا علمنا كل معدوم مطلق
الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود
المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذا المعتبر في التقابل ان لا يكون
المتقابلان في محل واحد بحسب الاوان لا يتصف المحل منهما في نفس الامر وهنا ليس كذلك فان اتصاف
الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر ولكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهو ليس
من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل يفرض ذاتا موجودة
بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين واما هذا المعنى اشار بقوله وينقلان اي يعقل
الوجود والعدم معا اي يجتمعان في محل واحد فانك اذا الا نتيجة ما موجودة في الذهن ومعدومة
في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الامر
وتتصف بالعدم المطلق بحسب الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود
المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب الامر وكذا المراد الماهيات موجودة في الخارج
ومعدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما قررنا هو ان لا يتصف الشيء بان يقال
وجود هذا وذاك وعدم هذا وذاك ليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهني
او خارجي وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهني او خارجي اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل
الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى
الاعم اعني ذهنا او خارجا يقابله العدم بمعنى ان لا يكون لا ذهنا ولا خارجا هذا ما شرح في
المقام وقد يقال في شرحه هذا جمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق
قد يتصور فصار موصوفا بالكون في الذهن فصدق له الكون المطلق اعني الوجود المطلق ضرورة
اسلام كون المقيد الكون المطلق لكن اعتبار التقابل عدم اعتبار الاجتماع

[illegible] الوجود والعدم [illegible]

ان يدل بمجموعه والمعدومات اعم من الوجود وبح على بساطة الوجود بان اوا ه وان كانت موجودة
فلا عسان الوجود وجعها الا بجزئية وبحكم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالوجوب
فلزم ان يكون الشي الذي فرض جزءا للوجود موجودا مع ضاله وان كانت معدوما فان اعتبر العدم
معها بالجملة لزم تقوم الشي بنقيضه وان اعتبر بالوجود لزم تقوم الشي بما اتصف بنقيضه
واجيب بانه منقوض بسائر الماهيات مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا
لجزؤه اما حيوان او غيره وتساق الكلام آه وايضا فانا نقطع بتقوم الشي بما يتصف
بنقيضه فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا
البيت وغيره مما يتركب من اجزاء غير محمولة اقول ويمكن دفع الاخير بان يقال
المراد بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة لتسوم دليلا على انه لا جنس له ولا فصل له
فالاولى ان يجاب بمنع بطلان التزام كون الشي الذي فرض جزءا للوجود موجودا مع ضاله و...
كما قد يتكثر بتكثر الموضوعات اي الوجود المطلق يتكثر ما يصدق عليه من الافراد بحسب بتكثر
تكثر الموضوعات اي الماهيات الموصوفة بها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض
مشخصة لها او بسبب اختلاف ماهياتها بسائطها كانت او مركبة او بسبب فصول لها منوعة
لما هو جنس لها وقد مثل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر
بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس
بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس ...
ما سبق من الدليل على عدم صحته انما يدل على بساطة الوجود ولا على بساطة افراده ... بازاء
ان يكون له افراد وكما تختلف الماهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو
جنس لها او ~~بسيطة مختلفة الماهيات~~ ولو سلم فلا يلزم ان يكون الافراد بسائط
مختلفة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها وايضا فاذا كان ماهية
الوجودات الخاصة بعضها عن بعض لمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره
من القايل فالوجودات الخاصة يكون عبارة عن الوجود المطلق مأخوذا
مع الاضافات او يكون مع كل واحد اضافة وجود آخر فالوجود المطلق
اما تمام ماهيتها اذا جعلت الاضافة خارجة عنها او جزؤها ان جعلت داخلة
فلا يتم قول المصنف وتبين ان الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اي

وذكر ان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له في حد نفسه ولكل
واحد من الاعتبارين مقابل لذلك فان اعتباره كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه موصوفا باعتبار انه سلب
معه وقوله وتعقلان معا ان الوجود المطلق والعدم ... ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور
اذ لا يخبر عنه اصلا و... انه لا يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور فيه قطعا وهو العدم
المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كون عدما مطلقا اقول فيه نظر اما اولا فلان احتياج المتقابلين
بوصف احدهما ... حتى ... الى الاغيار ... اما المتقابل ... واحد
فلانه لو اجتمع الوجود المطلق والعدم في محل واحد بان يكون موجودا ومعدوما ... اجزاء
التقدير فيه بانا نقول العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله
معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه
لمحله فباعتبار انه سلب لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثانيا
فلانه لو كان معنى قوله يتعقلان معا ما ذكره كان لفظ معا لغوا محضا وقد يوجد ... الى منسوبا
له او ما فيقابله عدم مثله ان منسوب الى ذلك الامر وهو الموضوع كالقابل للملكة
ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل الايجاب والسلب لا التقابل بين العدم والملكة
فالظاهر انه يقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودي
يصير انما بينهما عدما وملكة ولا يشك ان جميع الماهيات قابلة للوجود واذا المراد به ما هو اعم من ان يكون
الملكة بمعناه المصطلح وقد يوجد ان الموضوع العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اعتبر مع ذلك كون
الموضوع قابلا للامر الوجودي ... اتصافه بالامر ... العدم والملكة المشهوران
وقد يوجد نوعيا وجنسيا ... ما يوجد نوعيا او جنسيا وكذا ... ما يوجد شخصيا لكن
لم يعتبر قابليته ... العدم والملكة ... والوجود لا جنس له بل هو بسيط
ليس له جزء اصلا ... يكون له جنس فلا فصل له ... لا جنس له لا فصل له ...
واما بساطته فلانه لو كان له جزء ... عروض الوجود ... من ان الوجود ...
... ان يكون الشي عارضا ... لا يكون العارض
عارضا والجواب ... كالكلية والجزئية والمعلومية والعدم ال...
... على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعرف من ... عليه
بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم ... والعموم ... المعقولات

على افراده العارضة لها تبانيت فانه يقال الله وجود الله وجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود الغير القار بالشدة والضعف وما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يجعلها والضعافه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا من افراده ولا من الماهيات الموضوعة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول بالنسبة الى ما تحته ليس جزءا منها ولم يسبق انضا ما عليه من النفي والشدة من المعقولات الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر وليست متاصلة في الوجود اذ ليس لها وجود خارجي اصيل والا لكانت لها شدة اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا تتحقق مطلقا ما تبت اي الشدة المطلقة نفي غير مقيدة بالوصفها ليست بما هي في العقل بل هي بوصف لخصوصيات الماهيات في العقل وحاصله ان الشدة لا تعقل غير عارضة لا وليس ان ما تعقل عارضة لخصوصيات الماهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية اقول ... اسعوانه مخالف للواقع مناف لما سبق من ان الوجود هو هو على الاطلاق اذ الشدة عبارة عن الوجود اذ ما يؤول معناه اليه وان اريد ان معقول الشدة الكلي ليس موجودا في الخارج الا بواسطة الماهيات المخصوصة فلا وجه للتعميم والتخصيص لمفهوم الشدة فان جميع الكليات مطلقا ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثوانيا وايضا لا يلائم الاضراب عنه بقوله بل هي بوصف لخصوصيات الماهيات وعدمه تمايز الاعدام ولذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا عدم الى لا عدم عدم العلة او لا غيره وعدم المعلول الى عدم العلة فلو لم يكن الاعدام متمايزة لما كان كذلك وكذا في عدم الشرط ووجود المشروط وفي عدم الضد ووجود الضد الآخر بخلاف باقي الاعدام فان عدم غير الشرط لا تاثير في وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر فلو لم تكن تلك الاعدام متمايزة لما حصل تخصيصها وجه الحق ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا امتياز الا في

وكل

وكل ما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه واكثر ان العدم يتميز ذهنا ويشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الكلام في تمايز المعدومات فرع الكلام في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان ذكر التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج واما المعدومات الصرفة فلا تمايز فيها وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه فمن المعدومات الصرفة ما بينها تمايز اقول ... بيان السوء بهذا الوجه ... الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ... ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة لا ... لكونها موجودة في الذهن لا من حيث كونها اعداما بل انما هي من حيث كونها معدومات ... ان ... السوء انه لما كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوفات به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يوصف لنفسه كما يقال ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون حاضرا للعقل اعني ... ان المصنف حيث قال قد يوصف بلفظة قد ان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا قد يوصف لنفسه والمراد من وصف العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون ما هيته ... والعدم قابلة لها في الوصف لحقه واما ما يقال من ان العارض العدم المطلق ليس هو نفس العدم المطلق بل هو فرد من افراده اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا فرض للوجود من جهات متعددة ... عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الكلي ولا ... الوصف على ما ذكرنا هو الاتصاف ... بعض اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم ... وان كان ذلك المفهوم ... لا دليل ... ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق الموصوف من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم الموصوف عدم مقيد بخصوص النوع والسائل عليه ان ... العدم المضاف ان ... الخارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج الا ... الامر

فان المطلق الخارج على نفس الاوكثيرا يقع بغوان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول
لحكم المصباح مثلا فان ضعف العلة الحكم البد مثلا كا يحكم بعكسه فانه يقال ارتعشت حركة اليد
فارتعشت حركة المصباح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت
حركة المصباح ولا يحكم بانه وجدت حركة المصباح فوجدت حركة اليد وكما ان وجود
العلة مناط لوجود المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كان العلة غير
متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان
وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا لذلك عدمه مستلزم
لعدم علله باسرها من غير ان يكون سبب العدم شي منها وان جاز في الذهن ان
الى عدم المعلول والا لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له
في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستلزم بعدم المعلول على
على عدم العلة على انه ان الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان ان وكما ان عكس
الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لم الحد الاوسط في البرهان لا بد وان
يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب والا لم يكن برهانا على ذلك المطلوب
فان كان مع ذلك علة لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا فانية
سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا
والثاني لا يختص باسم وانما سميتا بلم وان لان اللمية هي العلية والانية
هي الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم الدال
على العلية وبرهان ان انما يفيد علية الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت
الحكم في الخارج واما ان علته ماذا فهو لا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على
الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفاء فصلا في بيان ان
العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون
الاكبر الا ثابتا الا ان كون النتيجة يقينية مختص في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل
اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب قلنا قد اخذ في هذه الدعوى
قيدين نشأ الاشتباه من الغفول عنهما انه قال بكل ما له سبب ثم اورد

اصحابه

في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهي ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه
فاذا كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك
للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني
ويكون برهان ان وليس برهان لم الى هنا كلامه فعلم من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم
في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان ان انما هو في ما ليس له سبب الحكم او من ان اخر
والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته والثاني ان مراده باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم
وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال قائل اذا رأينا
مشتعلة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يكن الا بزوال عنا هذا التصديق وهو استدلال
بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا الحكم ليس الا ان كحكمك ان البيت مصور فله
مصور واما كلي كقولك كل جسم مؤلف من هيولى وصورة وكل مؤلف فله
مؤلف فاما القياس الاول فهو ان هذا البيت له مصور فليس يفيد
اليقين الدائم لان هذا البيت قد يعدم فيزول الاعتقاد الذي كان انما يقع
مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما المثال
الثاني فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانا لا نقول
المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف الجسم وان كان
هو ذي المؤلف وهو المؤلف علة للمؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فهذا كان
الحد الاوسط الاكبر التي المتيقن الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط بل ان يكون هو
هو العلة للحد الاوسط واعتبار الحد غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو المؤلف شيء اخر فان
المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف فيمتنع ان يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلامه
وبهذا ظهر ان مراد الشيخ ان ذا السبب اذا لم يكن محسوسا لم يحصل العلم
اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على
وجود علة ما فيناسب الكلام الشيخ لانه صرح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما
ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات في الحيان
واعلم انه لا سواء قولك الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة
او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط

لانه الاول

فيستدل

برهان

فان الاعتقاد

يفيد

عسى

بين

معلولاً للأكبر علة لوجود الأكبر في الأصغر وهكذا المعلول العام [illegible] للمؤلف فإن الأوسط
هو المؤلف وإن كان معلولاً للأكبر وهو المؤلف فإنه علة لوجود الأكبر في الأصغر وهذا البرهان
لمّي ليس بإنّي و [illegible] الكلام الصريح في أن الاستدلال بالمعلول على العلة [illegible] ما استدل الإنّي بالعلة
على المعلول وبرهان لمّي ليس برهان إنّي وقوله هو القائل قد صرح الشيخ وغيره بأن الاستدلال
بالعلة على المعلول برهان لمّي وبالعكس إنّي لا يكون [illegible] لأن الكلام في أن هذا الاستدلال بالمعلول
على العلة بالعكس ثم قال [illegible] أن العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين
والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم إلا العلم بعلة ما [illegible] على الأكثر [illegible] معلول [illegible] وجود علة ما
إنه استدلال بالمعلول على العلة كان ذكره [illegible] الأمر [illegible] في بادي الرأي وبعد [illegible] الحق في [illegible] البرهان
لا اعتداد [illegible] اعتبار التقييد [illegible] ذكر [illegible] هذه العبارة [illegible] أن البرهان
الإنّي [illegible] الشيخ [illegible] الاستدلال [illegible]
العلة على عدم المعلول برهان لمّي لأن عدم العلة كما أنه علة لعدم المعلول [illegible] ويكون [illegible] الذهن [illegible]
بعدم المعلول على عدم العلة برهان إنّي لأن عدم المعلول ليس علة لعدم العلة [illegible] وإن كان علة [illegible] الذهن كان
عليه عدم العلة لعدم المعلول [illegible] لكون في [illegible] لأن [illegible] بالعلية [illegible]
في الذهن لأن [illegible] في الذهن [illegible] الأول [illegible] الثاني وإذا كان [illegible]
عدم العلة بالعلية [illegible] الذهن فلا فرق بين العدميين في ذكر [illegible] اللوازم [illegible]
[illegible] أن يكون منشأ [illegible] الذات [illegible] يكون [illegible] الوجودي [illegible] ولوازم الوجودي [illegible]
[illegible] ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني [illegible] يكون منشأ اللزوم
فيه الوجود الذهني [illegible] اللوازم [illegible] الأول ما يكون منشأ العلية فيه وجود العلة
في الذهن [illegible] عدم المعلول بالنسبة إلى عدم العلة [illegible] يكون [illegible]
[illegible] ذات العلة [illegible] يكون [illegible] الوجودي [illegible] عدم العلة بالنسبة إلى عدم المعلول [illegible]
[illegible] عدم العلة لا [illegible] الذهن فإنه وإن لم [illegible] الأول الذهن
[illegible] في الذهن [illegible] عدم العلة [illegible] عدم المعلول [illegible] المعلول
بالنسبة إلى عدم العلة فإن [illegible] وجد المعلول في الذهن [illegible] عدم العلة [illegible] العلة
[illegible] لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة إلى الوجود [illegible] العلة [illegible] عدم المعلول [illegible]
[illegible] عدم العلة [illegible] العموم والخصوص وجود [illegible] العموم والخصوص [illegible]
أن [illegible] عموم وخصوص مطلقاً [illegible] فإن الأعم [illegible] الأخص
والأخص

وجوداً كالمطلق [illegible] عدم الأعم وجوداً عدم الأخص وجوداً أو [illegible] عدم الأخص وجوداً
ولا عدم الأعم وجود الأول [illegible] والشارحون حملوا العموم والخصوص على العموم والخصوص
في الصدق [illegible] الوجود [illegible] التكلف في [illegible] وجوداً أو عدماً [illegible] المسئلة [illegible]
المشهور في علم المنطق [illegible] الأعم أخص [illegible] عرضي [illegible] ذكروا [illegible]
[illegible] بالأمور العامة كالممكن العام والشيء والموجود [illegible] الإنسان [illegible]
[illegible] في العموم في العدم [illegible] سؤال مشهور [illegible]
[illegible] المسئلة [illegible] في كتب المنطق [illegible] الامتناع والنقيض
[illegible] لا [illegible] النقيضين ولا [illegible]
[illegible] وجود الشيء إما أن يكون [illegible] ذلك الشيء أولاً الأول هو [illegible] والثاني هو [illegible]
في العدم وإذا [illegible] الوجود [illegible] الوجود على [illegible] وجود الشيء في [illegible]
الشيء [illegible] والأول يكون محمولاً على ذلك الشيء [illegible] المصدر بسيطاً [illegible]
والثاني رابطة بين ذلك الشيء وغيره [illegible] الشيء يكون محمولاً وذلك [illegible] موضوعاً [illegible]
[illegible] المركب [illegible] بحيث [illegible] المحمول والموضوع
نسبة [illegible] تلك النسبة [illegible] تلك الكيفيات مواد [illegible]
[illegible] الرابطة [illegible]
والامتناع والإمكان لأن كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع إن كانت [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible] الإنسان [illegible]
[illegible] الامتناع [illegible] الإنسان [illegible] الإمكان
[illegible] الوجوب والامتناع [illegible] الرابطة
والإمكان على [illegible] الوجوب [illegible] النسبة التي هو [illegible]
[illegible] النسبة التي [illegible] العدم [illegible] عدم الشيء [illegible]
عدم الشيء [illegible] وعدم الشيء [illegible] والأول يكون محمولاً [illegible] رابطة [illegible]
يكون [illegible] المواد [illegible] المحمول [illegible]
الموضوع [illegible] الرابطة [illegible] الوجود [illegible] يكون [illegible]
والنسبة [illegible] كان المحمول هو [illegible] العدم [illegible] يكون

[illegible]

يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقرير
حسب تلك النسبة سواء طلب بالبيان المذكور آنفا بعينه ما لا وسالا ان ينطرح من البين ذكر
كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما او سواء الاولى ان الرابطة
اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية
المحمول اما نفس الوجود او العدم او مفهوم غيرهما لكن الا ان يقال اذا كان المحمول احد
هذين الوجودين المفهومين اعني الوجود او العدم لا حاجة الى ما تربطها بالموضوع والمراد بالعدم
اصطلاح العموم من حيث الاوساط ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا
للواقع وفي نفس الجهة المادة او غير مطابق وعلى ما ذكره يلزم ان لا يكون الجهة المادة لا تحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبار ما في العقل او اعتبار متعلم
والماده ان المادة على رأي المتاخرين عبارة عن كيفية نسبة المحمول
الى الموضوع ايجابا او سلبا وعلى رأي من ما ثم ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الا كيفية تعين الى
بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المص مخالف لرأي القوم حيث جعل المادة
في النسبة السلبية ولرأي المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفية النسبة واعلم ان الوجوب
والامكان والامتناع الى كيفيتها في هذا الفن بعينها الى كتاب القضايا الكلي في القضايا المحصورة
محمولا بها ذو وجود اليه في هذا المقام اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب
الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد عليك في كلام المص ما يدل على ان الوجوب
اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب المواقف انها
عرضا والاكتساب لوازم الماهيات واحدة لوازمها والجواب ان اراد كون اللوازم واجبة
الوجود في انفسها فالملازمة ممنوع وان اراد كونها واجبة الوجود للوازم الماهيات فبطلان
التالي ممنوع فان معناه امتناع انفكاك الثبوت للماهية وهذا ليس بمحال فان الزوجية للاربعة واجبة
الثبوت انما المحال ان يكون الزوجية واجبة الوجود في انفسها لا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها
والبحث في تعريفها كالوجود اي البحث لو عرف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كان الوجود
بديهي والتعريفات التي ذكروها للبحث اللفظ ادهي دور فكذلك هذه الثلثة غنية عن التعريفات اذ كل
احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير ان يعلم ما ذكروا والتعريفات التي ذكروها لهذه الثلثة
لتحسب اللفظ لا لتحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب اي وجوب

الوجود بكون الوجود مقتضى ذات الشيء [illegible]
والامكان بكون الوجود والعدم [illegible]
الوجود [illegible]
[illegible]
لا يكون [illegible] ذلك الواجب
اي الوجود [illegible]
[illegible]
وبنو [illegible]
٥٥

رحمه الله

المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع الانفكاك عنه او بعدم امكان الانفكاك عنه و عرفوا
كلا من امتناع الانفكاك وعدم الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا او كذا الكلام في الامكان
والامتناع وقد يوجد مثل الثلثة ذاته اي بحسب الذات فيكون القسمة الى الثلثة بحسب المحمول
اما الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام الثلثة في الصدق ولا في الكذب
بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه
سواء كانت النسبة ايجابا او سلبا الى ذات الموضوع اما ان تقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان
تقتضي نقيض تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان وكتب رابع
وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لنفس النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة بحاجة الى
الوجه ذات الموضوع اما ان لا تقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او تقتضيهما معا او تقتضي احدهما دون
نقيضها او بالعكس فيحتمل ان يكون القسم هو القسمة لان اقتضاء احد النقيضين يمنع المنع
عن الاخر والمنع عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا له لم يكن لها منعه وذلك فكر
عن كونه حصرا عقليا كما هو بالاقتضاء ظاهرا انما يحرز منه التوهم وان حصل ما يحكم العقل فارغا
عن منعه بها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا عقليا منطوعا به بلا ريبة وكونه بها ظاهرا
لا يتمشى فان قيل معنى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده وعلى هذا مذهب الحكماء
ان لا يكون ذات الباري سبحانه واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والا
لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب بهذا المعنى احد ما ذكروه هو وصف للذات بالقياس الى
الوجود وانما هو صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون ممتنعا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات
الباري سبحانه واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن الى
قسمة حقيقية لا تجتمع منها لان الذات اما ان تقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك فذات
الباري سبحانه لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخرين من امتناع
الخلو وهو عن ذلك علوا كبيرا قلنا هو اقسم للذات الا الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما له
ذات مغاير لوجوده وذات الباري سبحانه عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء
قد قسموا القسمة الموجود اما ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب واما ما لا يقتضي ذاته
وجوده وهو الممكن فما دام يمكن ذاته سبحانه من القسم الاول فاني يكون من هذا الوجه قلنا
هذا القسم للوجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الشفاء السعادة حيث قال

قال الامور التي يوصل في الوجود كمثل في العقل الاقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب
وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهو الشيء في حيز الامكان ويكون منها ما
اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى اخر الكلام وفي هذا شرح الحكمة لا يكون في القسم الثاني ما يكون ذاته
مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محالا عند العقل في بادي الراي لكن التحقيق يقتضي اساسه
وما تعالى ان الوجود الذي هو عين ذات الباري هو الوجود الخاص والوجود المطلق
عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم
انه وجوده بمقتضى ذاته وليس بشيء لان اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا
لا ان يقتضي كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي
ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضي ذاته كونه موجودا ولا كونه معدوما فاقتضاء الوجود الخاص
للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته
ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم ان الواجب ما يقتضي ذاته
ان يكون موجودا والممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك الباري
فلا [illegible] قسم الممكن اولا يحال [illegible] الا تعالى [illegible] ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون
موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول
[illegible] ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع [illegible] مقتضيا بخصوصه
الوجود في الوجوب [illegible] موجود بالضرورة و[illegible] لا يمكن ان يكون
مفهوم الموجود والوجود [illegible] يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات [illegible]
لا [illegible] وفي هذا [illegible] حال الامتناع [illegible] ان يكون الوجود الخاص
للممكن [illegible] والعدم الخاص للممكن [illegible] واجيب عن هذا [illegible]
الوجود الخاص للممكن [illegible] وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن [illegible]
عارض [illegible] للوجود الخاص فلا يكون واجبا [illegible] لان الوجوب [illegible]
على ما [illegible] صفة للوجود [illegible] عن الغير [illegible] الوجود
[illegible] للوجود [illegible] الوجود الخاص الممكن واجبا بالمعنى الثاني
وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فانه [illegible] ذلك [illegible] من قال ان
الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري مقتضي للوجود المطلق ان ذات الباري

وجود خاص بمعنى كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه بمعنى كونه فردا من افراد الوجود المطلق لا انه
يلزم ان يكون ذات الباري موجودا بوجودين وانه يحصل الخاص ولا يمكن الجواب
بان لا اتصاف بالوجود المطلق في حق الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه بان الكلام اذا
اتصف بفرد من الشيء كان متصفا بمطلق الشيء وفيه نظر لانه [illegible] الباري [illegible] بكون
متصفا بالوجود المطلق [illegible] ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه
قال احب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته
التي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم
كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه [illegible] ليكون الواجب
وجود [illegible] الاوان [illegible] وجود خاص [illegible] المعلم لم يرتاب
كون ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري [illegible] اعلى مراتب الوجود
[illegible] وذلك [illegible] مراتب الموجود [illegible] الموجود [illegible]
[illegible] بالموجود بالغير الذي لوجوده غيره كذا الموجود له ذات ووجود
مغاير ذاته وموجد مغاير لهما [illegible] وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر
انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور
كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور وثانيها الموجود بالذات الوجود هو
غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له
ذات ووجود مغاير لذاته يمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا
الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود على مذهب جمهور المتكلمين
واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود
مغاير لذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى
ذي [illegible] الموجود [illegible] حال الواجب عند جماعة من
بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت [illegible] المراتب الثلث للموجود
فاستوضح الحال فيما نورده [illegible] وهو ان مراتب [illegible] في كونه مضيئا ثلث ايضا
الاولى المضيء بالغير الذي [illegible] غيره كوجه الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس
فهنا مضيء وضوء مغاير له وشيء [illegible] الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره الى الا

معنى فانه بضوئه اضاءة بحسب شيء كنفس جرم الشمس اذا فرضنا مضيئا بالضوء فهذا المعنى لذاته
وضوءها بزيادة التأكيد المعنى بالذات الضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه معنى بذاته لا بضوء زائد على ذاته
فهذا اعلى واقوى ما يتصور من كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان المضيء
كما هو المتبادر الى الاوهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتبادر منه العامة وقد صرح بخلط
في اللغة وليس كما مثلنا فانه ما اذا اطلق الضوء معنى هو اعم من ان يكون ذاته ضوءا او حاصلا فيه ضوء
ملك الضوئين اللذان كان حاصلا للكل واصدق المعنى لغيره والمعنى بضوء هو غيره اصح الظهور على الابصار
بسبب الضوء فهو حاصل للضوء بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته فكل الظهور في الظهور اقوى
والكل فانه ظاهر بذاته ظهور الخفاء فيه اصلا وتظهر لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف
لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فنقيس عليها حال هذه الامور المعقولة المعلقة
البقين كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الوجود
لا يمكن انقلابها فانه لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلثة الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن
الذات ويتصف الذات بالاخر فكان حصر الواجب الممكن بالعكس ولذلك قال لان
لا يمكن ان يزول وقد يوجد الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير ولا يكون القسمة
الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لا شتمالها
على كل الواجب بالذات والممتنع بالذات يمكن انقلابها اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا
بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير وما هو الخلو بين الثلثة الا ان
الذاتيات والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات اذ الامكان لازم للممكن
خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو في الحال عن وجود علته او عدمها وليست ما يمكن اجتماعه
كون الشيء من الاقسام الثلثة واحد الباقيين اقول هذه القسمة التي يكون
فيه الشيء الا منها ما فيه وتشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا
في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع
عبارة عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب
كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري موجود بالامتناع
كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا
في المتقابلين اي اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او بالعكس فيتحقق

يصدق كل منهما على الاخر قيل واذا تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود
فهو ممتنع العدم وبالعكس وكذا كل ما هو واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس وانما حمل
احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به
المبالغة في استلزام كل منها للاخر وذلك لان وجوب الوجود وكيفية نسبة الوجود الى الماهية
وامتناع العدم كيفية نسبة العدم الى الماهية والنسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما
فلا تصادق حقيقيا بينهما وتعاكسا اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق
والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق
وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما
وصفان للواجب واحد متصادقان كالمشتق منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد
اهانة اولياءه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف
للاولياء وما متغايران وقد يوجد الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين
من الطرف المخالف فتعم الضرورة اللاتي هي ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص
ممكن الوجود بالامكان العام اعم من الواجب والممكن الوجود بالامكان الخاص
وممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص قيل اراد بعموم
الامكان اما عموم ما ليس منه واما العموم بحسب التحقق لما بيننا اتفاق امتناع
الحمل بين هذه الكيفيات اقول وهو ايضا ما من الكلام وانما قال العام
لان الوصف العام يشمل الامكان بهذا المعنى فانهم يقولون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود
وما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يقولون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وما
ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة اللازمة المخالف
فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب والحكم لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة
وكان الطرفان لا يكون احدهما جانبيهما ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه
المادة بالامكان وكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاما ايضا لكونه
اعم منه مطلقا وقد يوجد بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل
من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن كالمبيع المتصف بهذا المعنى الامكان
فالاصدرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي والحال فانه

من ضرورة ما في وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه في الزمانين
وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين ان يوجد فيه اولا
يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب الامر واقعا وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف
على حضوره ولانه لا تعين هناك بان الذات لان الكلام في الممكنات ولا بالغير لعدم حصولها
بعد وقد يقال يتبين الوجهين انه لم يكن على العدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا شاني
تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل يجب بها ولنا فان
سلسلة العلل اليها في المستقبل بعض موجودها والاخر عدمها ان يقتضي من اعتبار الامكان
الاستقبالي الشرط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان
موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضروري
في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون
ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان لا يكون
في الحال موجودا ومعدوما معا او نقول كان الوجود محتملا جانب الوجوب في شرط الخلو عنه
كذلك العدم محتملا جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين وانى اراد
المص اما الاول فبقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قيل الظاهر انه لم يشترط ذكر
اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وثبوته في الاستقبال وعدم انما يستلزم الحالة
عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم يستلزم اشتراط الوجود في الحال بل الواجب اعتبار الامكان
الاستقبالي في جانب العدم ان يجعل الحاجب ان العدم وحدوثه بشرط الوجود في الحال من غير لزوم
محال والله اعلم باعتبار تصدقهما على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود
وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدق هذه الاحوال
على المعدوم يجب ان لا يكون ثبوتها في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود بل انما
بناء على ان الوجوب مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض
عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان امتناع بعض ثبوتات
مفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض افراد كما في سائر الكليات الوجودية ولا يستحيل
في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بل يصدق عليه فان الفرد المعدوم لا ان
يوصف بمفهوم الاثبات من غير لزوم محال نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب كونه

معدوما وليس الامر فيها كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب تعالى يصدق عليه انه
واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم فانها
واستحالة التسلسل يعني لو كانت الامور ثابتة في الاعيان لاتصاف ماهياتها بوجودها
لا في غير هذه الامور ونقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم
التسلسل ان لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها
موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا يجوز ان الوجوب موجود فاتصاف
ماهيته بوجوده لا في غير هذه الامور قلنا الظاهر ان اتصاف ماهيته بوجوده
بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات
الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة ذكره
صاحب التلويحات وهو ان كل ما يتكرر نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه موصوفا
بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تاما حقيقيا محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا
عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور
الموجودة كالعدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة
ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا ونقل الكلام الى امكانه
ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا وهو محال لانا نقول لا يمكن
اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا وفي
اجرائه في الوجوب نقول لا اي ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان
بينت الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سيأتي اجيب بانا
ايضا ولو كان الوجوب موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة وصفة
مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان ان الوجوب لو كان ممكنا
والواجب بذلك به قلنا ولما بان يكون ممكنا والجواب انا لا نم ان الوجوب او به
الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ومعلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان
من علته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز الزوال واذا كان وجوبه
جائز الزوال لكان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي
ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فلا يكون ممكنا

و الجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يستلزم وجوده وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا في نفسه فلا نسلم ان زوال الوجوب بان لا يستلزم ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يستلزم ذاته وجوده فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوف بها في نفس الامر بل في الخارج مع عدمها بعد كونها موجوده نسلم ذلك اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم اسود بالسواد المعدوم ونحو ذلك مما يحكم المعدوم الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهر البطلان والحق في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما تقتضي وجود نفسه تقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم يستلزم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول فيه نظر مثل ما مر من ان يكون ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام امكان الملزوم امكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب ممتنع لذاته ولو صح انه لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب فيتقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فاذا كان واجبا لذاته او بالغير لزم ان يكون سببا لوجود ذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام اليه ويتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا لكان وصفا عارضا للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم الموصوف على العارض ولو ما لولا ذلك لكان الوجوب سابقا على الوجود

سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان له بعد الا ولي بحيثية جاز ان يجاب بالامكان والوجود والحدوث والاثر والاسناد الى من الصفات التي لا تتاخر عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات فانه قال في ذلك كل ما لا يتاخر القياس تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفها ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم ان يكون الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم ينافي الوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول الجواب انه معدوم لا علم واقتضاء لا يستلزم الاتصال في ان يكون مفهوم معدوما في الخارج عبارة عن الاقتضاء او موجود فصلا عن ان يمتنع في الخارج هو الوجود فيما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في الخارج انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها وجب لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه فعلى ما لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر كما في الثالث الامتناع التحقيق وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكونه سلبا لصدقه وما جواه معدوم لو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع النقيضان واللازم المتحقق امتناع ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا عدميا بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان كالمتضايفين او احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك ينافي ما ذكرتم قلنا سنبين في مباحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا من مفهومه سواء كان وجوديا في الخارج او لا والمراد بالوجودي هاهنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والعموم والحدوث وغيرها فينتقضان

ما هو عدمي بالضرورة والاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لان الصفة مفتقرة الى موصوفها لكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع اقول ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون كسائر صفات الوجود العدم وبوجه آخر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة اقول ويرد عليه بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا وهو مجرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات الواجب نعم يكون مفهوم الامتناع وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا انما على ان الامتناع مفهوم واحد فعلا بمادة الوجود واخرى انما العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اشار اليه المص ويمكن ان المراد بها كلما اطلق في صاحب هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متأخر عن امكانه بمراتب لانه يعقل امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجبه فوجد وهذا من فروع التناقض المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا يمايز بين الاعدام لكنا نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المص بحسب حل والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا ايضا لا نسلم ثبوته لما بينا من ان الاعدام متمايزة وانما فسرنا الامكان المنفي بما فسرنا دفعا لما اورده عليه من ان الخصم ادعى استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم ثبوت الفرق فيها ثبوت الامكان بحكم الاستلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان وبين الامكان المنفي غير ما ذكرنا على ما زعمنا على ان الاعتراض لا يمايز عندي فلا يحكم به بعض الفضلاء ايضا دفاعه اذ على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض على نوع الواقع وفاسد وصف الامكان بالمنفي فرضا مع محو الكلام بروشه الجار والملازمة لان هذا الفرض سد رفع هو ونفيه بحسب الاعدام التي لا تمايز فيها فتأمل ويمكن الجواب بمنع الدليل بكونه وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا

لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له او التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي وبين الامكان واذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له باطل وكل لا يكون لعطا المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكره في بيانه غير مسلم بل المتحقق بعضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اقول ولا يخفى ان هذا القائل وان دقق في دفع الاستدراك لكن كلام المص بعيد عن هذا التوجيه لانه صرح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب مع انسياقه عين المقدم جاء بهذا امر ذلك والوجوب شامل للذاتي اي الذي لا استناد للذات فيه الى امر آخر وغيره اي الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروضهما بالغير منهما ممكن ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والا توارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجود ذلك الواجب ويمتنع ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حال واحد وهو محال وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير او الامتناع بالغير بعين ما ذكر في الواجب ولا يمكن بالغير لما تقدم في العسلة من امتناع انقلاب احد الاقسام الثلاثة الى الآخر فانه لو كان ممكنا بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات لضرورة الحصر والاقسام بأسرها باطلة والا لزم الانقلاب على تقدير كونه واجبا او ممتنعا بالذات فقط واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير جاز ارتفاع ذلك الغير عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانا لا نسلم ان قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير وانما يلزم لو ارتفاع الغير ونقل ذلك الغير لا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب انه لا يمكن امكان الممكن كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المنفي اما ارتفاع الامكان المنفي اما الانقلاب فتأمل ولو تم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته

فالصواب

اقول هذا بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فضلا عن تعدد
اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالاولى ان يقال ما سبب النفى بالنظر الى ذاته لا يجب له بالنظر الى
غيره في استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ما بالذات لذاته لم يتصور ثبوته له لو لخط
الغير والا لورد علتان على واحد شخصى اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شى واحد
كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم يلزم من طريان الوجوب او الامتناع بالغير على الممكن بالذات
الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن
بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكان كل منهما بالنسبة اليه على السواء جاز ان يحمل على احد الطرفين
بموجب او مانع بهما لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات فلما اقتضى
الوجود بالذات فلو طرأ عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرأ عليه الامكان واذا
لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل
لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز
ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زوال ما بالذات بسبب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام
ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرأ عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب
وكذا الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم
من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول والحق انه ان اريد بالامكان
بالغير ما ينافي الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضى الغير وجود الماهية ولا عدمها
كما ان الوجوب بالغير ان يقتضى الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضى الغير عدمها فلا نكر
انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى
يلزم الانقلاب بل غاية عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجودها بعينها
بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير
ايضا وقد تقرر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي
اقتضاء الماهية عدم نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه
غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا الكلام في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد
بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما
موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير

وان اريد بالغير الغير المعين فيجوز ان يقتضى ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او
يقتضى عدمه فيكون ممتنعا او لا يقتضى ذلك الغير ولا عدمه فيكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان
بالغير ان يقتضى الغير تساوى نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب
الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فامتناع طريانه ظاهر فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع
بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد
العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر
الى الماهية وعلتها واعتبارهما اى الوجود والعدم بالنظر اليها اى الماهية وعلتها يثبت
ما بالغير اى الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي
لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها
فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي هي وبين الوجود والعدم واما اذا اخذت
الماهية مع الوجود فان نسبتها حينئذ تكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك
وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان
ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت الماهية
مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا
واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا
سابقا فكل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل ممكن
معدوم محفوف بالامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة
بين الامكان الذاتي والغيري اعنى الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما تقرر بيانه
آنفا وكل ممكن الوجود ممكن ذاتا كان الوجود اما وجود الشى في نفسه كوجود
الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشى
في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشى آخر فهو
ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره
ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود
شى لآخر فرع الامكان وجوده في نفسه اقول وانت خبير بان هذا انما يخالف
لما تقرر من ان وجود شى لآخر في الخارج وان اقتضى وجود الاخر في الخارج لكنه

لا يقتضي وجوده كما لشيء في نفسه فان الشى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ما
هو موجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في نفسه كالعمى فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن
الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المص بممكن الوجود لغيره ما يكون ممكن الوجود لشى آخر
على اى وجه كان بل ما هو ممكن الحلول في شى آخر انما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور
في موادها ولا عكس اى ليس كل ما هو ممكن الوجود في نفسه ممكن الوجود لشيء آخر فان الشى
قد يكون ممكن الوجود في ذاته ويمتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في غيرها
حلول الاعراض في موضوعاتها كالجواهر ولا حلول الصور في هيولاتها لتجردها واذا لاحظ
الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره احتياجه في الخارج وان علة افتقار
الممكن الى المؤثر ما ذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل مع
الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشى
بحيث يتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا
بمعاونة ... احدهما على الاخر ... سواء لاحظ معه شيئا آخر ... او لم يلاحظ
مثل كون الشى وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يثبت ... الكلام ان المتبادر
كون الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها كما هو ... الاول والمتبادر
ان العلم بالامكان انما يستلزم العلم باحتياجه الى المؤثر يقتضى ان يكون الامكان علة للاحتياج ...
عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول آخر لها وايضا ... انه يجب ان
الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة ... العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له
علل متعددة لا يصح ان يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة
الى معلولها الآخر ... كونه ملزوما للآخر بعد ان علم انه صادر عن علة الآخر اذ يجوز ان يكون
لكل منها علل متعددة فيجوز ان يصدر احدهما عن علة والآخر عن علة اخرى وكذا لا يدل احدهما
لا بعد ان ... العلم بخصوص العلة ... بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر
لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها
خفيا لا يتوصل اليه الا بالبحث والاقوى اليقين لوجوبها ... ان مجرد العلم لوجود احد المعلولين
من غير انضمام امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر ... مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم بالاحتياج
فعلمنا انهما ليسا معلولين لعلة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما

لامكانه او لحدوثه على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار
علم ان علته ... وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول والاولى
في اثبات هذا المطلب ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن المتساوى طرفاه وجوده وعدمه يحتاج
الى مرجح يرجح احد طرفيه على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح ضروري
يجزم به الصبيان بل يجوز في طباع البهائم ولذلك ترى انها تنفر من صوت الخشب وهذا الترتيب
المنتج الذي هو مودى ... النظر من الامكان والحاجة هو المراد بما حله في نفس الامر والامكان
علة للحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ... ابطال مذهب من قال
علة الحاجة هو الحدوث يعنى انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر
ما لم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب الذات وان كان محالا لم يحكم باستناده الى
المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذهب الحالي
بامرين وتوضيح ان يقال ان الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشى اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره
فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة
او جزءا لها او شرطا تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثاني وخمس على التقدير الثالث
لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة الممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا
عن الوجود المتاخر عن الحاجة لان الشى اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه
كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليها
بمراتب اجيب بان الامكان متاخر عن الماهية بحسبها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه
كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا الوصف الماهية وجودا بالامكان
قبل اتصافها بالوجود فانا الحدوث فلا يوصف الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة
ولا شك في تاخرها عن الايجاد ولهذا اتضح ان نقال اوجد فحدث وذلك يتم المط سواء قلنا ان الشي
عن الايجاد ايضا اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون
احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشئا عن ذات الممكن غير منتهية
الى حد الوجوب حتى يجوز ان يوجد الممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فقد
باب اثبات الصانع اقول لا شك ان ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح

بطلا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه بطلا الى ذاته لجاز رجحانه على
الطرف الراجح بطلا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يكون حينئذ معنى ذات
الممكن وهو رجحان الطرف الراجح ويستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين الراجح واجبا
وقد فرضناه ممكنا وان الممكن طرفان الطرف الاخر اما لا بسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب
او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف الاخر اما لا بسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او بسبب
فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى
لذاته فيزول ما بالذات وهو محال واعترض عليه اما اولا فبان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بالذات
يقتضي رجحانا غير منته الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات
مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح
فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان مقتضيا للوجوب والامتناع والتخلف انما يلزم ان لو اقتضتها
الذات بلا واسطة ولا شك ان اقتضاء الذات اياهما بواسطة الرجحان معلول لها فلا تخلف
ولا محذور اصلا فان قلت اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب
الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب
على ما لزم من التقسيم هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره ويسنافيه
وجب وجوده مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشئ عن الذات من حيث هي فلا يلزم الا كونه
واجبا واجب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب
الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا ما
تلك الواسطة المستندة اليه لذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم تكن مستندة اليه لكانت خارجة
فهو ما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره معناه انه غير
يكون الالتفات اليه فادحا في كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان
ما لا يكون كذلك ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فبان قيل ان السبب الكامل
شيئية او لا اذا كان السبب واحدا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وجود
اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا يمنع احدهما الى
وذلك محال وثانيا نقول جاز ان لا يقع بسبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح
اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات الا انه لا يكفينا الامكان ووقوع السببية تسلم الامكان

ذوال ما بالذات وهو محال لانا نمنع امكان وقوع سبب الممكن فانه لما جاز ان يكون علة الممكن وحده
بالذات كالعلة الاولى والموجود الممكن المستند اليها جاز ان يكون علة الممكن جميعه بالذات كالعلم العلة
الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما تقرر واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان
ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيوجب اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك
السبب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه اقول هذا الجواب في التحقيق
يسلم الاعتراض ويغير للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر
الى ذات الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات
الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف
المرجوح فلم يكن ممتنعا ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح لجاز رجحانه على الطرف
الراجح الذي هو صحة الطرف الراجح الاول محذور ان يزول ما كان مقتضى لذات الممكن
قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك
الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو اما ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان
امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع فوقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف
المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فيتوقف وقوع احد طرفيه الراجح على الامر لذاته فرضنا
محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان
وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته الى حد الوجوب وان لم يجب
بل امكن فرضنا وقوعه تارة وعدمه وقوعه معا اوفى فان كان وقوعه لمجرد ذلك الرجحان
لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد معه في الزمان
الاول لم يكن وقوعه لمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف واذا جب ان الاولوية احد
طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يفيد ثبوت تلك الاولوية ولا يمتنع نفيها اذ المقصود نفيها
ومع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج الى
بعض فلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل بهذا المقصود ولقائل ان يقول
لا نسلم ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف
الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فليفرض ان الطرف الراجح الممكن هو الوجود
وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى امر موجود فيلزم

انسداد باب اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى عدم
عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا اقول ممنوع بان الممكن
الموجود ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته ثم لا نكر ان يكون عدمه مستندا
الى عدم امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود وانما المستحيل ان يكون الوجود
اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية اي رجحان في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضها
لا يحيل الطرف المقابل مع فرض وقوع الاولوية اي رجحان لا يحيل وقوع الطرف الاخر
المرجوح محالا لما تقرر اذ لو وجب وقوع الطرف الاول لم يكن اولوية ما فرضناه
اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية اي رجحان فلنفرض
وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه لمجرد تلك الاولوية
لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح والمثال وقوعه لامر اخر لم يوجد في الزمان الاول
فاما ان يجب معه لا وقوع الطرف الراجح ويتسلسل ما ادعيناه من انه لا يكفي الاولوية في وقوع
الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا كسل يصير اولى وننقل الكلام الى تلك الاولوية فلا بد
من الانتهاء الى الوجوب فلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه
وجب اولا علة فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية
بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحال ممتنعة بالغير واذا اوجد
الممكن او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب اخر يسمى الوجوب اللاحق
والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا
وكل ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما لامتناع اي عن هذا الوجوب
قضيته فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول واراد بالوجوب
ههنا ما يعم وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع
اللاحق ايضا والامكان لازم للماهية والانفكاك عنها وعند الانقلاب
يجب الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات بنفي الوجوب
اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن ولا يلحقه مع وجوب اللاحق باق
على طبعه امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية
فعلية ولا يلحقها الوجوب اللاحق فيها وجوب لاحق مع انه لا عارض

جواز العدم يجامعه جواز العدم وهذا يشير الى ان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود
لا ما ذكرنا انفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس وجوب
التعليقيا بلازم له الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة التمام الى النقص لان الوجوب
تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي
والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن تهيؤ الكمال بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع
بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول
الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة
لها وهو من استعداد المضغة واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل ويعدم
بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما باستيفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث
الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء
وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة فكل مادي مركب لكن المصنف يبطله
وغير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم
لماهية الامكان الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن
لا بالممكن فان الاستعدادي للانسان قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم
بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه
امر محقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء يتهيأ بها لافاضة الفاعل وجود الحادث
فيه كالصورة والوصف او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتباري عقلي لا تحقق له
في الاعيان ولانه مترتب الى تأثير المؤثر والحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي
رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير
او بالعدم فقديم والا فحادث فالقدم والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما
توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد توصف بهما العدم فيقال العدم
الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد
حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث
المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم
وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد

بالتقدم بامعنى من زمان وجود الشيء اكثر مامن زمان وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم
وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقدم الذاتي اخص من الزمانية والزمانية من الاضافي فان كل ما ليس
مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم
ثم ما معنى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة
الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزمانية والزمانية من الذاتي
فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب مثلا
الى ابنه فرد من افراد القدم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث
زمانا فوجدنا فردا من افراد الحدوث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان
الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كانه مثلا
فهناك اوان احدهما الاب مضافا الى ما بعده وهو فرد من افراد القدم الاضافي ولا يكون
فردا من افراد الحادث الاضافي والآخر الاب مضافا الى ما قبله وهو فرد من افراد
الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القدم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث
انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب المأخوذ بهذه الحيثية
هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق
بالغير ولا عكس والسبق ومقابلاه نوع التأخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل
المستقل بالتأثير وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه شرائط التأثير وارتفاع موانعه او بالطبع وهو
سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت فاعلة او غيرها واما العلة التامة فهي
مجموع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد يكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي
العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط او في تأثيره
ولا يتصور مانع او مع اعتبار شيء مما من شرط ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية
مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت العلة
التامة هي الفاعلية مع المادة والصورة سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار
او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادة
والصورة عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امور
اخر اليه وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست متقدمة بالتقدم

فعلى ما في المعلول ... ما ... لا يعلم

بالعلة

بحث التقدم

بالعلية بل الحق ان العلة الفاعلة يدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود شيء عن آخر فان
ما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية وتمثيله بحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة
لحركة المفتاح ضرورة توقفها على حركة اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها وهي لا تتكلم بل الكلام في
المتقدم بالعلة على المتأخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول فعنده تتقدم العلة الفاعلة
وان لم يكن مستقلة بالعلية وتتقدم ما سوى العلة الفاعلة من سائر العلل الناقصة
بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتأثير تقدم بالطبع
وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا وما ذكرناه موافق للكلام المصنف في شرحه للاشارات فانه قال
ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي يفيده وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج
بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني
متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر
بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا
ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتأخر بالطبع يلزم
المتقدم في الوجود من غير عكس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر واما المتأخر فلا يمكن
ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه وغير منافٍ لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان
وجود هذا عن الآخر معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن الآخر واما تصور وجود
الآخر عن الآخر اذا كان الآخر مستجمعا للشرائط وارتفاع الموانع وتمكن الضابط المثال
المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع
واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع مشتركان في معنى واحد
يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك تقدم
بالطبع ويخص التقدم بالعلة باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس
الشفاء ومن الافاضل من حقق التقدم الذاتي بان الشيء معتبرا بالكلية وقال لا يعقل
ذات الاثنين وهو ذات هو الواحد وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما
سواء فرضنا اليهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي
بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وكأنه اراد
بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان

العلم وسلم المتقدم في الوجود ولا يسلم وجود المعدم وجود ٥٠

التأثير

وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد كسبق موسى على عيسى
و بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه الحيثية كما بين الامام
والمأموم او العقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المرتبة على سبيل التصاعد
والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حسب تغير المتقدم سابقا او المتأخر متقدما بما يجعله انت
مبدأ فقد يتقدم امر الموات فيكون الصنف الاول متقدما على الصنف الاخير وقد يجعل مبدأ
من الباب فينعكس وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان
الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون
للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات انعت المتكلمون قسما
آخر من السبق مغاير للوجوه الخمسة المعدودة كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق
الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية
في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينها بحسب
الماهية ولا بحسب تخصيصها بها اصلا لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا امورا موهومة
من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان
مما يستحيل اجتماعها اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة فانه
سبق العلة الغير الفاعل بالتأثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب
عدم اجتماعها مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متساوية في الفضيلة ولا بالرتبة
لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان وينقل
واجيب بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ من طرف
الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل ورد بانه ان يريد بالرتبة حسية كانت
او عقلية كما مع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك اقول السبق
بالرتبة على ما قرره هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى مبدأ محدود
واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك او خارج عن مفهومه لا يجوز ان يكون
عرضيا مفارقا لا يحال السابق الا لم يجامع المسبوق على ما قرره فيه فيقسم سبق
زماني لا نا نقول لم لا يقول السابق الزمانيات اعتبارا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود
زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان

المبتل

وجود

وجود عمرو لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء
الى ان معنى السبق الزماني انه كما هو عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية
لا يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق
والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك لان السبق والتأخر
بعد التحقق من الاعراض الذاتية الاولية للزمان عروضهما بواسطة فهما يوصفان لاجزاء
الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم
على وجود عمرو امكن ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان
مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه
الحادثة ايضا ان يقال لم قلت ان تلك تقدمت على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه
كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لم قلت انه متقدم عليه اقول
فيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان ما ذكروا من عدم اجتماع السابق معه لو
ان يكون سبق البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عنه فولكن امس متقدم على اليوم
انما هو لان التقدم على اليوم ما هو داخل في مفهوم لفظ امس كما ان التأخر عن اليوم ما هو
في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كالوقيل لماذا قلت ان
الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتأخر وهذا ما يعد سخيفا وكان انقطاع السؤال عند قولنا
تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتأخر لا يدل على ان التقدم عارض بالذات
للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكروا لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضيا اوليا
بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلوب كما لا يخفى وهو امر التقدم
من التقدم مبحث لا بحث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوا راجعا
الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا
لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه
قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر
من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان وأخص اسرار الحكماء ربما قالوا ان وجه الضبط
التقدم اما ان يجامع المتأخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامع فهو التقدم بالزمان
والمجامع فاما ان يكون بينهما ترتيب او لا والاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون

لتغيره

لما ذا ام

العلة المعدة على علوها البالغة سبقا زمانيا لان لها الغاية قبلية الاجامع القبل معهام

منها احتياج اولا والثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج اولا والاول
التقدم بالعلة والثاني التقدم بالطبع اولى اوليس يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة
على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتأخر فان كان كافيا
في وجوده فالتقدم بالعلة والا فبالطبع وان لم يحتج اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم
بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علمت اقسام السبق
علمت اقسام اللاحق ايضا لانه مضايف للسبق فاذا فرض سبق بمعنى من تلك المعاني بالقياس الى آخر
فرض لاحق بازائه هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية ان
كانت عقلية كنوعين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المتصاعدات المترتبة في العموم والخصوص
او حسية كمأمومين متحاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالزمان الا ان الكلام في المعية
لمعلولي علة واحدة ناقصة كالاثنين اشترطا بشرط واحد فانهما متصاحبان في المعلولية لتلك العلة
الناقصة ولا في المعية بالعلة العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص
لامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة
مستقلة مطلقا على رأي المتكلمين واذا اختلف الحكماء على رأي الحكماء ولا في المعية
الزمانية على رأي المتكلمين واما المعية الزمانية على رأي الحكماء هي المعية الذاتية على رأي المتكلمين
فعينها ... لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر في المعنى الذي نسب اليه المتقدم والمتأخر
وانما قيل المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول عند المتكلمين لانهم يعدون
السبق الذاتي لاجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم
تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رأيهم ومقوليته بالتشكيك اختلفوا في ان
مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك والثاني
هو المختار عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي
فان السبق بالعلة اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة
اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فما يتفرع عليه من الترتيب العقلي يكون اولى واكمل
سبقا وهما اعني السبق بالعلة والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق
بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يكون في هذه الثلاثة ان يصير السابق فيها لاحقا وهو
بعينه بخلاف السبق بالعلة وبالطبع ولذلك قيل انهما سبقان حقيقيان ويتخلف الباقي

من المضافين في انواعه اي انواع التشكيك وهي بعد التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية
والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق آخر موصوفا باحد انواع
اوصاف التشكيك كالاولوية مثلا كان المتأخر الذي هو مضايف للسبق الاول بالاضافة
الى المتأخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك حتى كان المتأخر
الاول اولى بمفهوم التأخر من المتأخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية فالاضافة بين
سبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة بعينها بين مضايفيهما في
ذلك النوع من التشكيك في مقولية السبق على اقسامه اسبغ في حيثيته لتلك الاقسام ...
على امتناع اجتماع ... التشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم ذاتيا بعارض زماني او مكاني
او غيرهما يعني اذا ... من حيث هو لم يمكن ... ولا ... واما ...
التقدم ... او خارج عنها اما زمان كما في التقدم الزماني او مكان كما في التقدم المكاني
او غيرهما كما في التقدم بالشرف او ... كما في التقدم بالعلة او بالطبع هذا كلام ظاهر
واما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عرض التقدم لبعض اجزاء
الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر خارج في التقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان
وقد قالوا قد يوصفان حقيقتين وقد يوصفان اضافيين وقد قيل الحقيقي من كل
منهما يراد به معنيان احدهما ليس ذاتيا والآخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم
الزماني كما انه معتبر في مفهوم الاضافي منهما على ما قد ... فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال
لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المتقدم ذكر لكل من القدم والحدوث
معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا
المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام والا ... يعني
لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان
وفي مفهوم القدم بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل
لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان
زمان آخر ويتسلسل ولما لزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث الاضافيين
لكن لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى اعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه
في زمان وحينئذ جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل

القدم هو الحدوث الاضافي ...

ورد بان الزمان معتبر في مفهوم القدم سلوبا لا ثبوتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا محال
والحدوث الذاتي بمعنى مسبوقية وجوده بالعدم الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير فلا شك
ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى البيان
وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير مستحق للوجود ولغيره مستحق له وما بالذات مقدم بالذات
على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات
بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يستلزم ارتفاع حاله بحسب ذاته فمقدم ما بالذات
على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا استحقاقه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي واورد
بان غاية ما ذكروا في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس
ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك انما يثبت
اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب
موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب
لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين
والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا
لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القدم لان
العدم صفة لازمة له لو ثبت العدم اذ لا تصور ان لا يكون ذات اتصف بالقدم متصفا بالعدم
ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا
نقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل بل في العدم والحدوث
الذاتيين اما العدم والحدوث الذاتي فبيان حاله وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث
الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بالوجود
سبقا ذاتيا وهكذا ينقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في العدم الذاتي لانه لا يمكن
ان يقال لو كان العدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم
العدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم في حد ذاته وكل ما يكون القدم في حد ذاته معدوما
لا يكون موجودا وقد استشكل ان القائل ان يقول التسلسل انما يلزم من اتصاف شيء
بالقدم او الحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين
بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه بالقدم اي غير مسبوق بعدم

الاتصاف والا لزم اما عدم قدم القدم او التسلسل صفة القدم عينه وكلام في ذلك يقول لو اتصف
شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يكون المناقشة
بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء في نفسه بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن
مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس في ذلك
حدوثا كما ان لا مسبوقيته ليس قدما واي حاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي يتصف الى القدم
والحدوث لا وجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قدما ولا حادثا لان التسمية بالملحق
بالقدم او الحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم الشيء اذ له ان يقول لو اتصف
الشيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف وان اتصف بالعدم بسوا
المحض اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف ايضا يلزم ان لا يكون
مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يتعلق الشيء في عدم مسبوقية الاتصاف بعدم
سواء سمي قدما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانها ينقطعان اي ينقطع تسلسلهما
بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب تسلسلهما ربما اعتبرهما
العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع التسلسل بحسب
انقطاع الاعتبار وينحصر القضية المنفصلة الحقيقية منها في الموجود فان قولنا
الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائرا بين النفي والاثبات وكذا ينحصر المنفصلة
الحقيقية في الوجوب بالذات والوجوب بالغير في الموجود اذ كل موجود اما واجب
بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الخلو اما منع الجمع فلما قرر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا
بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن
لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل
صدق الوجوب الذاتي على الممكن ولا يكون الذاتي حاصلا من غيره ولا يرد وجوده
عليه والا لكان ممكنا فيه ان للواجب بالذات لوازم بعد الحكم امتناع كل منهما بسلم
امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا امتناع امتيازه بحسب الخارج ولا امتيازه مما يمايزه
بحسب الذهن والا لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب الذهن
والشيء غيره في نفس الامر الى الغير الممكن اقول الامر الممكن هو ما يحتاج في وجوده
الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الى الغير او لا

مباحث لوازم الواجب

اولا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من الاجزاء العقلية لم يلزم احتياجه احتياج الاثنين الى التحقق
الذهني الى الماهية الاثني وهو لا يسلم امكانه فضلا لو كان وكما في العقل [illegible]
والحس وكما في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان يكون
للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط واني بالضرورة فان مطابقة
احدى المتغايرتين لما هو مطابق الاخرى له بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في
تصور الاجزاء ولا حكم فيه تعتبر مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا [illegible] واما عن
الثاني فبانا لا نسلم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر وانما [illegible] بكونه [illegible]
وحكم لا تنفك بالصور [illegible] الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخايل في المرآة فان صورتين
متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلا [illegible]
في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل
من الهويات الخارجية بحسب استعدادات النفس وشروط مختلفة [illegible] الاستعدادات
من [illegible] اقل او اكثر [illegible] تستعدان ينتزع صورة
مطابقة لشخص بخصوصه واخرى تطابقه ومن نوعه واخرى تطابقه [illegible] لا يلزم ان واجب
الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان
الوجود [illegible] على ان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن
مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يمكن ان يحصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا
في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان
له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لا يجوز ان يكون
مركبا من امرين متساويين لما مر ان الواجب لا يكون [illegible] عن غيره [illegible] لا يمكن
ان يحصل منهما [illegible] حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون
المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما
حقيقة واحدة محصلة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخلو اما
ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس والاول محال لان الواجب مستغن
عن غيره والمستغني عن الغير لا يمكن حلوله في غيره بداهة والثاني ايضا محال لان
المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال فيكون الواجب هو الموضوع والاخر [illegible]

هو العرض فلم يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة بل غاية الامر ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية وان حل
كل منهما في الاخر وكان الحال هو الواجب لزم امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل وكل
مفتقر الى الغير ممكن واعترض بان كون الحال عرضا والتركب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء
الحال حالا في الواجب وهو [illegible] اما اذا كان الواجب غير [illegible] وحل فيها الجزء الاخر
فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور النوعية [illegible] دعوى
الاحتياج او الاستحالة [illegible] المادة [illegible] الثالث ان الواجب تعالى لا يزيد
وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام
يكون صفة له والصفة مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن
مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة
على معلولها فانا بينا ان الوجود [illegible] الشيء على نفسه واما غيره فالوجود فيكون الواجب موجودا
مرتين [illegible] الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات
الواجب لزم امكان الواجب ضرورة احتياجه في وجوده الى غيره واجيب بانه ان
ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نم
قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم
قولوا المفتقر الى الغير ممكن انما يكون ذلك اذا كان المفتقر اليه على خارجية الوجود
المفتقر اليه [illegible] وسائر الصفات لا تعالى [illegible] ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا
في وجوده الخاص لانا نقول لا نسلم دليل على ان هناك وجودا خارجيا وراء الوجود المطلق
وحصته [illegible] على انه ليس من المقولات [illegible] لا تعالى [illegible] على ان وجوده ليس بصفة موجودة
زائدة على ذاته فيتم الكلام قلت لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا هو عين ذاته
مع انه مقصود [illegible] لجواز ان يكون صدق ذلك المطلق باعتبار الوجود عينا لا يتحقق
مع عدم زيادته وايضا [illegible] الوجود [illegible] تعدم بها يحقق وجوبه ولا [illegible]
امكانه [illegible] لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه بمعنى الواجب التي قام بها الوجود
من غير اعتبار امر [illegible] الذات فان الوجوب هو وصف به الماهية وهو موصوف
الوجود فاذا وصفنا به الماهية [illegible] الوجود كان معناه انها لا
تقتضي الوجود واذا وصفنا به الحصة الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية

المطلق والحصة هو الوجود الخاص فهو السابق فيه وكذا القول في عبارة [illegible] الكون ما في [illegible]
لسائر الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك لو كان نفس الكون المطلق ولم
اجاب عن الوجه الاول بان الكلي [illegible] الباقي [illegible] ان الوجود طبيعة نوعية لما تحتها
من كونه مفهوما واحدا [illegible] الكلي [illegible] النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد
منها ما يجب للاخر وعلى هذا ابتنى كثير من القواعد كما يأتي فالوجود ان اقتضى [illegible]
لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغير [illegible]
احتاج الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضي وليس هو طبيعة نوعية
الى افراده على ما سلف [illegible] ذلك [illegible] ان صدق مفهوم واحد على اشياء
مختلفة الحقيقة [illegible] اختلاف [illegible] الوجود [illegible] فان النور يصدق على نور الشمس [illegible]
مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجود الخاص [illegible]
بحسب الوجود الواجب التجرد [illegible] عليه المقارنة والممكن بالعكس [illegible] الكلي [illegible]
مفهوم الوجود المطلق عليهما صدقا عرضيا الرابع ان الوجوب [illegible]
طرفين احدهما الماهية والاخر الوجود [illegible] الماهية للوجود فيكون وجوده [illegible]
على ماهيته والجواب منه [illegible] واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على
معلولها [illegible] بالوجود [illegible] ان يكون [illegible] الوجود هو الماهية [illegible]
متقدمة [illegible] لا الوجود [illegible] من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم [illegible]
ان لا تكون ماهية الممكن قابلة لوجودها والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة
على معلولها الى اخر ما ذكرتم [illegible] الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود [illegible]
العقل حاكم بوجوب تقدمها عليه بالوجود [illegible] الماهية [illegible] الوجود
غير معقول فان العقل [illegible] كون الشيء موجودا [illegible] ان يلحظ كونه جزءا للوجود [illegible]
والنقض بالقابل [illegible] البطلان فان قابل الوجود [illegible] فلا بد ان يلحظ العقل قابليته
الوجود اذ الغير معقول معتبر فيه الوجود [illegible] حصول الحاصل بل وعدم [illegible]
فلا يلزم احتياج [illegible] بخلاف فعل الوجود [illegible] ان العقل لو وجد [illegible]
[illegible] عليه بالوجود [illegible] لا منع للاعادة [illegible] ان [illegible] الماهية [illegible] الوجود
ونقض [illegible] عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل [illegible]
بخلاف المفيد لوجود الغير فان [illegible] العقل حاكم بانه ما لم يكن موجودا لم [illegible]

موجود الممكن مبدأ لوجود الاثر وتحقيقه ان [illegible] والايجاد [illegible] على وجود المؤثر الموجد
الايجاد دون مجرد الوجود [illegible] بالنسبة للماهية [illegible] وجود الا في وجود [illegible]
[illegible] او [illegible] من النقض [illegible] بان كلام [illegible] على تصوره ان
للماهية [illegible] الخارج دون وجودها ثم ان الوجود [illegible] وهو فاسد لان كون الماهية موجودة
والماهية لا [illegible] الوجود [illegible] في العقل [illegible] يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل
ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها
وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية
بالوجود [illegible] ليس كاتصاف الجسم بالسواد فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها
المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول في القابل بل الماهية اذا كانت فكونها
هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان
تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ان هذا كلام [illegible] اقول [illegible]
اذا كان [illegible] يكون الصفة [illegible] فلو فرضنا الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة
لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق وتصحيح
المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد بقوله الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم
انها ليست [illegible] بل هي [illegible] بالوجود [illegible] ان الماهية [illegible] في العقل [illegible]
الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان
للماهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالسواد وهو وهم وقال هذا غاية
توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول هو غير موجه بعد لان للناقض ان يقول لما كان قابلة
الماهية للوجود واتصافها به بحسب العقل [illegible] تقدم العلة القابلة [illegible]
[illegible] فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل [illegible] تقدم العلة الفاعلة [illegible]
بالوجود [illegible] من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة [illegible]
لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود وسائر الصفات كان [illegible]
الى الجواب الاول لا تعالى [illegible] ماهية واجب الوجود [illegible] لو كانت ماهية الواجب [illegible]
فاعلة لوجوده الخارجي للزم ان يكون الوجود [illegible] الواجب متقدما على وجوده الخارجي فيلزم
ان يكون عاقلا قبل واجب [illegible] وهو [illegible] لانا نقول [illegible] تقدم العلة على معلولها بالوجود [illegible]

من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب وقد يلخص
بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده نفس ذاته او زائدا على ذاته فلا بد ان يقتضي
ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها والقابل الشيء بالوجود لا بد ان يتقدم عليه بالتقدم متصفا بالوجود
ويساق الكلام الى آخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء قال بعض محققي
المتكلمين ينبغي للمتكلمين المذهب اقول ان الحق ان العقل هو الامكان كما سيجيء تحقيقه
فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء مما يمكن ان يتصف بذلك الامر ويجوز
ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة يحصل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الشيء متى
جاز ان يتصف بالشيء وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا
زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا
بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة
فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك
حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ذات الواجب لما وجب
اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان
شان العقل ترجيح احد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان
فاي حاجة الى علة وترجيحها وبالجملة فمن ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه
ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا حقيق
قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا تكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم
الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب
غير معلومة بالضرورة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود معلوم واحد
مشترك بين الواجب والممكن على ما سبق فلو كان حقيقة الواجب لكان مشتركا فاما ان يقتضي الوجوب
او اللاوجوب او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي الوجوب في الواجب والثاني
يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من الوجوب واللاوجوب لعلة
فيحتاج الواجب لعلة في وجوبه فيكون ممكنا بعد ما هو واجب بان المحتاج الى العلة
هو الوجوب واما اللاوجوب فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب الوجوب واورد عليه
بانه في تحقق الواجب الى عدم علة الوجوب وهو عينه فيلزم افتقار الواجب الى غيره

سيد الحكماء

بعينه او يحتاج الواجب الى عدم تسلسل علة غرض الوجود هو الواجب بعينه الثالث ان الواجب
مبدأ الممكنات فلو كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات
وهو محال لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان هو الوجود
مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط
التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ الكل لوجود الآلة لكن يتخلف عنه لانتفاء شرط
المبدئية ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء
شرط المبدئية الرابع ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها بخصوصيته
وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لخصوصيته الخامس ان الواجب
ان كان نفس الكون في الاعيان لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود
عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي
لا يصلح جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط الامر
العدمي وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فضرورة انه لا يعقل
الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال
ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود
على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة
الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب هل
هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة
الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود
الخاص هو الذي يدعى انه عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق
المقول بالتشكيك واما الوجود الخاص به فلا اي ليس معلوما كما ان ذاته ليس معلوما
ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب
وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي الوجوب ولا اللاوجوب وانما المقتضي لعدم الوجوب
هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب فلا يلزم احتياجه في تحققه الى غيره وانما
يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا نقول مبدأ الممكنات
هو وجود خاص مخالف لسائر الموجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما
يلزم ذلك ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود

ان يكون الوجود المقيد بالعقل متقدما على الوجود المقيد لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود المقيد بالماهية الواجب
على الوجود المقيد لوجودها الخارجي لان تقدم الوجود المقيد لماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى
يلزم ان يكون مثل وجود الواجب قابلا بل اللازم ان يكون قبل الوجود المقيد لوجود الواجب
قابل ولا فساد فيه هذا وقد استدل لوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته
لزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له
وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير ذات الواجب فاعلا لوجوده والقابل يطلق على ما من شانه الامكان
والواجب ما ليس كذلك اما الاستحالة لكون الشيء قابلا وفاعلا ويجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود
الواجب لاحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى
الغير فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هو الواجب والجواب منع انه لا يلزم من احتياج
الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم
تركبه ولو كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج
الوجود لعروضه الى الماهية فان قيل الوجود الخاص اقتضى في الحقيقة الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق
الخاص بدون تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والآخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الآخر
اقول يمنع احتياج الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق والماهية التحقق على ما مر
بغير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود
فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن اقول هذا الوجه يختص
واحتصار للوجوبات بعد ما كان ما حصل لكل مفهوم مغاير للوجود كما ان ان صلاحية ما لم ينضم
اليه الوجود ويوجد من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل
انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا
في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ
لا معنى للممكن الا المحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء
من الممكن بواجب فلا شيء من المفهوم المغاير للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان
ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته
اطناب وتطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على ما نوهم ان انضمام الوجود امر به يكون الشيء موجودا
ويصير محكوما بوجوده وليس كذلك فان الوجود في الحقيقة هو نفس التحقق لا امر به التحقق كما

واذا فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والشيء واحد وايضا لو لزم
ما ذكروه لدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات غير ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان
حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا اي في التجرد
محتاج الى ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره فثبت منه ان
يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم الوجوب
فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون ذات الباري نفس العدم
والاول لزم تركيبه مع لزوم كونه معدوما عند السفسطيين ولو امكن التفصي عن هذا بان ذات الباري
تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من الدليل
انما يلزم على تقدير كون ذات الباري عين مفهوم التجرد المطلق على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا
للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون
الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وقيل هذا يبعد لزوم
كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان نوقش بان المحال هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى
غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده وايجاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره
فانه ليس بمحال قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته
وهذا يكفينا في النقض والمزوم الكون والوجود الخارجي من المحمولات العقلية لانه من المحمولات
فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فذلك لامتناع حصوله فيه الا في
المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهو
من المعقولات الثانية لانه ليس لموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج
ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية وعارض لماهيته عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه
واقول هذا الكلام من المصنف والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته حقا
لا يكاد يصح فانهم لما قالوا الكون وجود الواجب فانما يصح ان يتم حكمهم بامتناع استغنائه
الوجود عن المحل ولما قالوا الكون موجودا في الخارج لم يصح منع الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية
ولما قالوا الكون الواجب موجودا بالوجود هو بعينه لم يصح منع الاحتياج بان الوجود لو كان
موجودا لكان له وجود آخر لا نقول هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص

الذي هو فرد من افراده وهو الخاص بمعنى الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فسقط عنه ما عدا عدم
صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم
بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا يساعد اكثر
من المفهومات الكلية بوجود في الخارج او لا وجود في الخارج الا الاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا
الحكم بمفهوم الوجود والاحتجاج الرابع على ذلك ايضا المحتمل في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني
الوجود الواجبي كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق
من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يتعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه
ثم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان
الوجود حينئذ بناء على انه لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك الانضمام خارجيا والا لزم ان
يكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود فليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود
آخر ولزم التسلسل او كان قيامه بالماهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور وانما من المعقولات الثانية
مبنية بانكر وكذا في قوله وكذا الكلام في جميع العدم وجميع ما يعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات
الثانية لان عوارض الماهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عارضا لنفس الماهية في حد ذاتها ولا مدخل لخصوصية
احد وجوديها الخارجي والذهني وعروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها للماهية
بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها
الذهني وليس هذه معقولا بانه لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضها تسمى معقولا اولا
والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان
هذه عوارض تعرض للماهيات عند وجودها في العقل اذا لاحظ مفهوما وقاسها الى امور فرضية
حكم على تلك المفهومات المتعقلة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزء المشترك او المميز او لا هذا
ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الا غير ذلك
فان العقل بلاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم يقيسه الى ما تحته من زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا
المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية
والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول آخر هو مفهوم الحيوان فمفهوم المعقول الثاني
اولي ولا كذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى الماهية فان الوجود في الخارج انما يوصف
للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج

ليس هو الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يتعقل الا عارضا لمعقول آخر حتى يكون من المعقولات
الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما راوا اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف
الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل
فقط كما وقع في كلام المصنف على ما نقلناه من شرحه للاشارات فلزم من هذا ان يكون الموصوف
بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف
الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تحقيقه دليل على ان الموصوف بالوجود هي
من حيث هي الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحقق ما قلناه انكشف لك حقيقة الحال
في كون الكلام في العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية
وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا
ليس بموجود ولا ترى انه الى ان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان الخص
انما في نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما في غيرهما بان يتصف ببهما كليهما او لا
يتصف بشيء منهما اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على
النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على
تصور المحكوم عليه ولا استحالة فيه اي لا استحالة في تصور النقيضين اذ اجتماع صورتي النقيضين
في العقل ليس يجمع بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا متناقضتين حتى يمتنع الاجتماع
منهما والصورة العقلية لا تلزم ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل سوى
صورة احد النقيضين في العقل ولا سوى ما في العقل مساوقا بما يمكن الاجتماع فيهما
فقيل القاعدة الثانية وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض
ساقطة لان الصورة ايضا اذا اعتبرها العقل معدا اجتماعها فيه والعقل بسيط
فقد اجتماعهما في محل واحد فليتأمل فيما يلحق بحث واجيب بان اعتبار العقل لها باعتباره
لها عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت لانا
ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل
لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصور الثابتة
وليس لها سوى الصورة في العقل ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين سوى
صورة احد النقيضين في العقل ولا سوى له فاحتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت

صورة تم

فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الآخر ولا استحالة فيه ايضا لان سوى الصورة في العقل
ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه صورة ايضا فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا انهما
سوى الصورة في العقل او حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى
ذلك في ادراك الصور الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يجري في سوى الصورة دون
لا ثبوتها اولا هذا الكلام انما يجري على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمص وغيره ممن يقول
بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان
هذا المذهب والتمسك ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين
اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين او يجتمع في نفس الامر مفهوما النقيضين
ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من
فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه
بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور
الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا اجتماعا بين وجوده وعدمه
لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب الامر
لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعلم العدم اي علم المعدوم مطلقا
وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يعقل المعدوم المطلق في الذهن
ويرسمه اي يلاحظ بعنوان المعدوم مطلقا وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا
بعنوان المعدوم مطلقا ثابت في الذهن متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر وغير ثابت باعتبار اي
بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدوم مطلقا
وقد قرر ان هذا ليس بجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث انه متصور ولا تناقض هذا هو الجواب
عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجوده
المحكوم عليه في الذهن وهي انه يلزم ذلك ان يصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه
ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان الموضوع
في هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم عليه ويصح الحكم عليه انصافا هذا في النقيضين
وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار يصح ما تحقق
ويصح الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض

لان الكلام والمعلوم واحد عنده يعني ٥

وهو الحكم على الشيء ... انه معدوم اه

مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض قوله وامتنع
الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض يعني ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم عليه
من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الجهة بل من حيث هو ثابت
والآن التناقض لا بد فيه من اتحاد الجهات فلا يتحقق الا بجهة واحدة ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع
الاشياء حتى عدم العقل الموجود لما ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان كل
منهما متصور بما ليس بثابت في الذهن ضرورة ان مفهوم الا في المقام يكون تصور الاقسام كما في قوام
على الوجه بانهما متمايزان بدون تصورهما يحكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن وان صح ان
يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين
وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا اقسم الموجود قوله ولهذا انتفت الموجود ووجه كمبان محل الموجود
على الموجود في الذهن لبيستم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بالامتياز احد الشيئين
عن الآخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر فلو حكم العقل
بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية
وذلك محال اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر لا يستدعي
الهوية لكل من المتمايزين فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وبين ما له هوية عقلية
وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما ليس بثابت في الذهن هوية عقلية لكان
حكمها حكم الثابت فيما مر وعرفت الا انه ايضا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار
آخر كذلك يمكن ان يكون لا هوية له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار آخر ولا يحذور في ذلك
واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية
كقولنا هذا الجسم اسود وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحيح يعني اذا كان طرفا
الحكم موجودين في الخارج فهناك نسبة خارجة منهما فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية
مطابقة لتلك النسبة الخارجة وهذا هو المعنى لمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجة ان
يكون الخارج طرفا للنسبة للوجود والا اي وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها
فلا يجب لا يكون صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الا
اعتبار او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى وانما الحكم بالامور الخارجية على الامور
العقلية فذلك صحيح وصدقا اي بالامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو عقلي

للتنوع

في الخارج فيتحقق هناك نسبة خارجية فاذا الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية

وثبوت له في الخارج قوله المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر والا فلكون
النسبة السلبية خارجة لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن
الامور العقلية فيجب في صحة التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب
ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه
موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان العمى الثابت بالفعل لا يتصور ثبوتها
لزيد الا في الخارج فقط [illegible] من الموجودات الخارجية قد يتصف في الخارج بالامور
العدمية وان اسنادها المحمول في الخارج لا يستلزم [illegible] المحمول الخارجي وان صدق شيء على الامر
~~الخارجي يوجب [illegible] على وجود الامر [illegible] فان ما لا يوجد في الخارج لا ينسب اليه في الخارج شيء~~
اصلا ولا يتوقف على وجود الامر [illegible] فان ما لا يوجد في الخارج لا ينسب اليه في الخارج شيء اصلا
ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان
الحكم بامكان الانسان صحيح ولم يكن للامكان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري
ولا تصور في [illegible] بين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس لموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان
ينسب اليه شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج
علم ان مطابقة الخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيارا للصحة والفساد فلا بد من امر اخر يعلم به صحة
الحكم وفساده فلذلك قال ويكون صحته باعتبار مطابقته لما في نفس الامر [illegible] معيار صحة الحكم وفساده
فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد من نفس الامر
ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه اي ليس كونه كذا منوطا بالنظر اليه ومتعلقا بالاعتبار [illegible] المدارك
واعتبار المعتبر فان المراد بالامر الشيء وبالنفس الذات لا المطابقة لما في الاذهان
لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان
صحة الحكم لمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان
الفلاسفة وهو باطل قطعا وايضا قد علمت الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم
العالم والمتكلمون حدوثه فيا ليت شعري المطابقة اي منهما قوله هنا اشكال قوي [illegible]
وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسبة الحكمية لان
ما في الاذهان من النسبة الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليتم صحته وبطلانه والمطابق يجب

ان يكون مغايرا للمطابق وايضا انهم قالوا موافقا لما ذكره المصنف ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر
لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا انما يتم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان
يكون في الخارج لعدم الواسطة واصنافا المراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في الخارج
الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما
في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الذهن قيل المراد بما في نفس الامر هو ما في العقل الفعال
وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى المدركة وما في العقل الفعال من الاحكام ان كان
مطابقا لما في العقل الفعال كانت صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد
ذكر بوجه بطلانه فلا نعيده [illegible] هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا
وهو ان يحمل الامر ههنا على مقابل الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكروه من
ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق
بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة [illegible] في مواضعها [illegible]
فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكان تلك الكواذب صادقة في
نفس الامر قوله يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال فانه جوهر [illegible]
وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد اخر غير الفعال واعترض ايضا بانه يتعذر اتصافه الاحكام
الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم الثابت عليه ولو
بالذوات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا يعقل لوجه وكذا وصف العلم بما
مثل هذا الخلاف وقيام زيد في الخارج هذا الوقت لامتناع ارتسام جهات العقل واجيب
عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن
الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما
يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة والا كذلك علم الواجب وعن الثالث [illegible]
[illegible] في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قول العقل
يعتبر السمعيين ويحكم بينهما بالساقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان العقل
ان يتصورهما ويحكم بالتناقض بينهما كما في سائر المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن حكما
بقوله ويحكم بينهما بالتغاير كانه قيل الحكم بالتغاير ان طابق الخارج كان [illegible] فلا غيرة به
وان طابقه كان كلام التغاير من ذا هويته ثابتة في الخارج فيكون ما ليس ثابتا في الخارج

في المباحث الى الرسالة [illegible]

[illegible] عدم الشهادة وعدم [illegible]

نفس الامر

بانها فيه حقيقة قال بيان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقته للخارج وقد يكون بمطابقته
دون الخارج قوله وفيه نظر تقريره لو كان الحكم العقلي على امرين بانهما متغايران يستدعي تصورهما
سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه
فلا وجه لقوله الحكم بالتغاير ان طابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح
في مقصوده [illegible] انه يجوز ان يكون امرا ما ذا هوية باعتبار وبلا هوية باعتبار
كانه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه ورود لان ما
ملاك التغاير [illegible] الثابت في الوقت وغير الثابت فيه واللازم من مطابقة الحكم بالتغاير للخارج
ان يكون كل من المتغايرين ثابتا في الخارج فلزم ان يكون ما ليس ثابتا في الذهن ثابتا في الخارج
ولا محذور فيه لان يكون ما ليس ثابتا في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتغايرين
هو ما ليس ثابتا في الخارج وهو ممنوع فيبطل قوله فيكون ما ليس ثابتا في الخارج ثابتا فيه من الوجود
والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول قد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب
والامكان والامتناع الا انه ذكره ههنا لينبني عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير
باعتبار ثم يتوجه لزوم الاشكال الذي يتجه عليه الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد
يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحينئذ
ادركت ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول
من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان
حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما
متحدان ذاتا قيل عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم ان تغايرت في الوجود استحال حمل
بعضها على البعض بالمواطاة كما تشهد به البداهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود يجوز
اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه وقد يعتبر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين
ذهنا بحسب الوجود كمعا او تعدد او يرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية
اذ لا اتحاد هناك في الوجود بل رب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم
وشريك البارئ ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع
كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان صدق الايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان
اريد الاعم [illegible] هذه القضايا [illegible] المغايرة المعتبرة مع الاتحاد
في الوجود

من المذهب [illegible] الخارجي

في [illegible]

في الوجود الذهني اولا مسرح للوجود في الذهن الا ما يحصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يعتبر الحمل باتحاد
الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات المركبة منها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما
وقد يكون ثالثا بمعنى يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه ولا يكون جهة الاتحاد اي
الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة [illegible] ان العنوان قد يكون عين الذات
كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه ولا يكون جهة الاتحاد
مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم
المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير
لا يستدعي قيام احدهما بالاخر والا لاعتبار عدم التغاير في القيام لو استدعاه هذا جواب سؤال
يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان يقال ان الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان
يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما
اجنبيا عن الاخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي
مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد
عليه بحث واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الاخر فالطرف الاخر نفسه ليس متصفا بالطرف القائم
والا لاجتمع المثلان عنده قيامه ولزم قيام شيء بما ليس متصفا به وذلك يعم للشخصين وتقرير الجواب
ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالاخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام
بين الحد والمحدود ولكن لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة فلكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر
فلانع والتلازم وذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات وتوضيحه ان التغاير يستدعي قيام احدهما
بالاخر فلانه يستدعي اعتبار عدم التغاير في القيام ليلزم اتصاف شيء بما ليس متصفا به وذلك
فالطرف الاخر نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به فلذلك [illegible] ان القائم ليس ماخوذا
معتبرا مع ما قام به والا لزم من عدم اعتبار القائم ماخوذا مع ما قام به اعتبار عدم القيام معه للزوم الطرفين
عدم الاعتبار واعتبار العدم قيل بيانه هذا موقوف على مقدمات تشمل على الحمل الايجابي
فلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشيء بنفسه قوله فيه نظر لان له
ان يقول لو الجئ الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشيء بنفسه صحيحا يثبت ما ادعيت من عدم صحة
الحمل وان كان صحيحا كانت مقدماته هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته
فهو باطل قطعا [illegible] الوجود [illegible]

عدم القائم في القيام القائم [illegible]

على الماهية سُوره ان يقال اما ثبت الوجود للماهية يصح حمل الوجود عليها بمعنى ثبوت الوجود لها اولا
لم يكن الحمل صحيحا او الوجود لا يكون ما ثبتنا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ما ثبتنا لها الموجودة
فاثبات الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك محال لما عرفت انه يكون الماهية
موجودة بوجودين او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي
وجود الماهية قبل وجودها لو ذلك الوجود لا يكون ما ثبتنا للماهية المعدومة قلنا م ولكن فيكون ما ثبتنا للماهية
الموجودة قلنا م ولكن فان الوجود كما سبق كمعه ما ثبت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية
الموجودة وسلب عنها لا بمعنى تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان
كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يقال سلب الوجود
عن الماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها من الماهيات والا لم يتعين تلك الماهية من بين الماهيات
بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالماهية ما لم يكن موجودة لا يمكن سلب الوجود
عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد
تميزها وثبوتها في الخارج فلا نم ان سلب الوجود عن ماهيته لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها في الخارج
بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا بمعنى تميزها وثبوتها في الخارج بل بمعنى نفيها لان معنى سلب الوجود
عن الماهية انها لا اثبات نفيها على معنى ان هناك امرا متحققا هو الماهية وقد ثبت له الانتفاء
وان اريد تميزا وثبوتها في الذهن فذلك م لكنه ليس بشرط السلب الوجود وان استلزمه وان
كان شرطا لكن لسلب الوجود ولا محذور فان الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن
بشرط كونها موجودة فيه حتى تلزم اجتماع النقيضين بل انما سلب عن الماهية من حيث هي غاية
الا وانما لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان تتحقق
هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الماهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا الماهية
موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود
عن الماهية في الجملة واعلم ان ارتسام المقولات في القوى العاقلة ان كان وجودا ذهنيا لها
لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني عن ماهية من الماهيات مطابقا للواقع فلا بد
في ذلك فيها انما بالمادة والجعل والوضع من المعقولات الثانية لانها يعرضان المعقول
الاول من حيث هو في العقل فلا يقال على افراده الا بالتشكيك فان حمل العرض على الموضوع
اونا بالجملة من الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص او ما بالجملة من عكسه وكذا

نفي الماهية صح

الكل

اي في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم او ما بالوضع من عكسها وليست
الموصوفة ثبوتية والاشي هو ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة تعقناه من صاحب ابه التلويحات
فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره
كالسواد اولا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق
هو عليه من الافراد يكون موجودا كالابيض الصادق على الروس والابيض الصادق على العاج
الروس وزيد موجودان بالذات والانسان والابيض موجودان بالعرض يعني ان ما صدقا عليه
موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فيجري الشي قد يكون له وجود في الاعيان وقد
يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان وللموجود في الاذهان انه موجود حقيقة
وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال للملحق منها انه موجود بالمجاز
وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع
بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ثم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او
النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان
فمثل ما سميناه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد
الموجود في العبارة او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض قلنا لانه له وجود في الذهن دونهما
لانا نقول كل موجود في الذهن ووجوده الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض وليس
ذلك وجوده في العبارة ولا في الكتابة بل هو موجود حقيقي ذاتا واجيب بان مفهوم
الابيض انما حمل مواطاة على موجود عيني كالروس مثلا صار كانه هو الموجود والمنسوب اليه
الروس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا تحمل
لفظ الروس او نقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نقول ان ذات الروس
موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة
واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة
موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها
ولا شك ان جعل ذات الشي موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة
موجودا ابعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا استحق اسما فما جعل الاول موجودا
بالعرض دون الثاني والاول موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد حيث
...

بحث في اعادة المعدوم

٤٢

في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة مذهب اكثر المتكلمين الى جوازه وذهب الحكماء
وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره المصنف
وهو لان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون
بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك النصوص الواردة في الفناء
وبعده فنقضه ابن سينا والسند بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود بيان لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية
ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه
الاول المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم
ليس له هوية ثابتة الى اخر الكلام الثاني الحل بصحة العود لكونه ايجابيا يستدعي وجود
الموضوع فلا يصح الحكم على المعدوم كذلك الحكم بامتناع العود فانه يجوز باعتبار سلبيا بان يقال
يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة لا تستدعي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم
لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فلا يعتبر
حتى يصح على ان اللبيب يدرك الايجاب في اصناف الاسنان العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع
الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا
فتمت المعارضة والثاني النقض وذلك بان يقال ما ذكرتم من
الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح اصلا الحكم على
ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة ثابتة
فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وهو سيولد كونه ان يشتمل واجتماع النقيضين
محال وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه
حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يقال لا نم
انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة
العود لكونه لا هوية له لا يتصور الحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير
الفاعل من غير ان يتقرر مقصود ويحكم عليه بشي من الاحكام ولو سلم فقوله لكن
المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فهو
مم وان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك ايضا مم عند المعتزلة القائلين

قول الايجاد

رب ارنا كيف تحيي الموتى

ثم

بثبوت المعدوم في الخارج فلا تقوم حجة عليهم واما عندنا فتم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان
الاشارة العقلية لا تتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على
الهوية الخارجية اقول اما ان اريد انه ليس له في زمان كونه موجودا هوية خارجية واما ان
يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما لا دائما فذلك م لكن لا يثبت قوله فيمتنع الاشارة
العقلية اليه الا ان يريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد
لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا الحكم على انه في زمان وجوده
بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد واشار الى الثاني بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشي ونفسه اذ المفروض
ان المعاد هو المبتدا بعينه وتخلل الشي انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل
العدم هاهنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف به
في زمان ثالث ومن هنا ينبغي ان يتحقق ان الحقيقة انما هو تخلل العدم بين زماني وجود
بعينه واتصال الاطوار المترتبة المتخللة بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها
المتخللين فلا يلزم تخلل العدم بين الشي الواحد من جميع الوجوه واتصاله ثم هذا الدليل لو دل
على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين حالي وجود
ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء واشار الى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا وصح
التقابلان على دفعة ولزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه الى جميع مشخصاته
لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود
بقيد كونه في وقت اخر واللازم باطل لاقتضائه الى كون الشي مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى
للمبتدا الا الموجود في وقته الاول وفيه رفع للتميز والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث
كان شي واحد مبتدا من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدا والامتياز بينهما يجب
بالعقل ضرورة واجتماع بين المتقابلين حيث صدق على شي واحد في زمان واحد من جهة واحدة
انه مبتدأ ومعاد ولما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا وايضا لاقتضائه الى التسلسل
في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدا والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشي
من العوارض والا لم يكن اعادة له بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك
في زمان لاحق فيكون للزمان زمان وهلم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وقد نقل هذا الوجه
الثالث تكملة وجه لكسب ما يلزمه من المفاسد الثلث ويجاب عن هذا الوجه الاخير

في زمان من الازمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك ايضا ممنوع لان المعدوم صح

٤٥

بمنع ان لا مغايرة بين الوجودين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اولــــ وايضا فانه في الاستدلال بتقدمتين لا تجتمعان في الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات سلم تغاير الوجودين لان المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يلزم من عوده في غير وقته عدم اعادة لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض اولــــ ويمكن توجيه ما يندفع معه هذا الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ متقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك يقتضي لا محالة فيه المتقدم والمتأخر ولا تصور ذلك الا في الزمان بكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتأخر في الذات لا بامر زائد عليها ~~كما في اجزاء الزمان ... واحد من الزمان ...~~ زائد كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على آخر بحسب الذات غير مشروط بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها وبلزم اعادته لما ذكرنا وبلزم التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع هذه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وتحقيق هذا البحث لا يليق مع احد من التلامذة وكان منشأ الغلط عدم الفرق بين الذات والوجود بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يليق بي الجواب لانك غير من كان يباحثك بل انت ايضا غير من كان بباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا والا يكون مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان ويدفعه انه ان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ووجه آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد

فرد آخر

ماهيته نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنفة بعوارض بعينه العدم جاز ان يوجد هو ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها ويمكن ان يجعل عوده ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بالمثل ما شاركه في الماهية وتشخصه معا كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها فوجود المثل بهذا المعنى في ادهم ممتنع ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون الشخص الواحد من كل منهما فلا يكون شخصا لان معنى الشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلا نم لا يجوز الاشتراك بعوارض عن شخصه فان المعاد عدم وجد بعد عدمه والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة فهم انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجود ابتداء لانا نقول لا استحالة في عدم التمييز عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ممنوع لجواز الاشتراك بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا بعد الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة فهو لام يشكل عنها فيزول الامتناع عند العقل فيكون العود جايزا واجاب المص بقوله والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونها قد طرأ عليها العدم او لازم للماهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق الامتناع اعني هذا اللازم هناك فحاصل الكلام ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود ومع العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود واجبة العدم اولـــ وبه يظهر بطلان جواب المص في المحصل ما ذكره حاصلا انا لا نم انه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم او لازمها لامتنع عنها وجودها ابتداء قوله لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع وصفا لماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرأ عليها العدم ويختلف الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء المحصل

ثم اعادة

ممتنعة الوجود

طريانه

اعني العدم فكلام هذا القائل ان كان منعا للسند كانه من قوله اللازم فهو غير مفيد وان كان ابطالا لا فلا ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يستند المنع بان ماهية المعدوم من حيث هي كذا ان يقتضي امتناع الوجود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء او اعادة حقيقة وذاته بل بحسب الاضافة الى او حاضر عن ماهيته وهو الزمان فاذن يتلازم الوجودان اي المبتدأ والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتواردة في الماهية يجب تساويها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغايرا للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع الوجود الذي هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفي تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر واغنا الحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها اي كلامه واقول ان هذا الكلام عن آخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضائها مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاث بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان آخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يتقيد بقيد سلبي او اضافي

فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له ولم يلزم خروج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا سلب من وجوب الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضائه للوجود مطلقا باق بحاله لم يزل ولم يتغير ولا تبدل ولا انقلاب وكذا الحكم في العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي ضرورة ان اقتضائه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا الحال اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا ونسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد واتصافهم قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا اخذنا امكانا ازليا اي ثابتا ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي نسميه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا اخذنا ازلية ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده فلا يصح ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكن اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا الكلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اولــــ مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع واذا ثبت هذا فنقول متمم المانع الى الوجود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اخواته ونظايره كما مر فنقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الخ لا تعلق له بكلام هذا

المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود او واحد الى قوله ولو جوز
لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدأ
لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر
خارج وهو لا يبطل بخلاف ذلك والآخر ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود
المبتدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته
عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا يثبت
بذلك ان لا يقتضي احد الوجودين لذاته او ان لا يقتضيه الوجود الآخر واولت يمكن ان يقال
ان لقائل الحكم بامتناع عود المعدوم اذا المقتضي وجودا او نحوه اما بما قولنا ان ذاتا ما من الذوات
الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما ما قولنا ان ذاتا ما
بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة في اتصاف ذات الممكن
بالوجود المطلق عن جميع القيود فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين الوصفين المذكورين
اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين او
كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لامتنع ما يتصف بالحدوث
وكذا المسبوقية بالوجود والا لامتنع ماهية بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما
في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالوجود غير
ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا تمتنع اتصافها بالوجود وذاته
الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع
ناشيا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من
كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لامتنع ماهية من العدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما
واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لخرج ماهية الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود
لان الوجود الاول ان افاد لها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل
على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا اقوى فاعادتها
على الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص
عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا
ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود

لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المطلوب وهذا هو اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه
وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة
الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود اما الواجب والممكن منحصر في
الموجود من حيث هو قابل للقسمة وعدمه كان مورد القسمة اي شيء كان لا يقيد بشيء
من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يوجد مطلقا قابلا لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن
بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم
على ماهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجود فلا يقبل العدم واما معدوم
فلا يقبل الوجود والا لاجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو
الماهية من حيث هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين
وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود
والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته
اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا
لامكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو محال لان الامكان من لوازم ماهية الممكن
على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك بوجوب الوجوب وهكذا الى
الوجوبات والا لزم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم
والحصول والاتصاف والوجود والعدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية
التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا وكذا اللزوم للزوم ويتسلسل
اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع ان هذه
تتسلسل في الامور الاعتبارية وانما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها ريثما
اعتبرها العقل وينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المنع انما ينكشف على
ما هو عليه بعد تمهيد مقدمة هي ان القوة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر اما مبصراته فكما ان
الناظر في المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها فيلاحظ بها تلك الصور قصدا
بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة ح ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة
تلك الصور وتعرف احوالها وليس للعقل حينئذ الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة
بصفاء جوهرها وصقالتها وجهها او غير ذلك من صفاتها وربما يلاحظ المرآة قصدا

وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك المبصرة قد يجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها كما
اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حال بين الماهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار
يعرف حال الماهية والوجود وكانه آلة للعقل في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون
الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر
نسبته الى شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحال اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما اعني
الماهية والوجود فهو متوجه اليها قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتها ملحوظة بالذات مقصودة
في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر
العقل الامكان على الوجه الاول فلا يتعقل اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم
على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبر على الوجه الثاني ولاحظه مع الماهية
ويتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه
يكون آلة لملاحظة حال الماهية والامكان لا ينتهي الى اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية
فلا يعني السلسلة ثم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات
ولاحظ معه اتصاف الماهية به وتعقل نسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية
فاعتبار الوجوب الآخر موقوف على ملاحظة ما ذكرنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات
تحقق هناك وجوب آخر ولا يجب هذه الملاحظة بضروري للعقل فله ان يلاحظ
وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه نعتبر حال الشبهة في ساير
الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حال بين اللازم
والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظه العقل باعتبار ملاحظتهما
الثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار نسبة الى اللازم والملزوم
فلا تسلسل اصلا وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ
احد المتلازمين ويتعقل نسبة بينهما اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر موقوف
على تلك الملاحظات التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات
تحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه
قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فاذا لم يعتبره العقل
لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك

بينهما واذا امكن الانفكاك اللزوم عن المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما
ولا اللازم لازما والجواب نعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما
متحققا وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزوم من الامور الاعتبارية
بل حقيقته واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني او شيء منها موجودا
في نفس الامر يمكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن
اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء مبدأ
المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر وغاية ما في الباب ان مبدأ المحمول كاللزوم مثلا
اذا كان منتفيا في نفس الامر وكان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيه لانتفاء مبدئه والا لزم
ان لا يصدق ذلك المحمول العرضي على شيء في نفس الامر لجواز صدق مفهومات العدم مع تحققها في نفس
الامر على الاشياء الموجودة فيها الا ترى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا
زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة اذا كانت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر
وان لم يكن الزوجية محضورة معها وعلى الثاني ان الضروري هناك ليس ان اللزوم الاول شيء
موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما لازما للآخر في نفس الامر وهو
لا يستلزم كون اللزوم او شيء منهما موجودا في نفس الامر لما بيناه واعلم ان هذا
السؤال والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال
مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فاذا لم يعتبره
العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف
ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نعلم بالضرورة
انه اذا كان الشيء ممكنا كان وجوب فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن
ويجاب بانا لا نسلم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان او شيء منها
موجودا في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك
لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول
المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الاتصاف
موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف
بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول

في الذهن

اتصافه بالامكان متحققا وكذا
وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف
وان حصر

ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فنقول كل واحد من اللزومات المتسلسلة
الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد الملزومين اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز
انفكاكه عنه ولزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل
لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان كل لزوم ثابتا
في نفس الامر كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف
بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان هذا الثبوت
بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له
موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا امتنع فيه
~~بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان~~
~~المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج~~
~~فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا~~ بثبوت شيء له فيه سواء كان
ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن ثمة قالوا ان صدق القضية الموجبة المعدولة اي وجه يستدعي
وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق وجه لا يتصف
بصفة في نفس الامر فالم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر واي اصل
ان اللزوم كما وقع مبداء للمحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك
القضية وصحة الحمل في نفس الامر انما تقتضي ثبوت مبدأ المحمول وتحققه في نفس الامر
لكن تقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيعلم تحقق جميع اللزومات
الغير المتناهية في نفس الامر ~~وان نفس ثبوت~~ فيكون التسلسل في الامور المجتمعة في نفس الامر
لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان
ان لم يكن مطابقا لما في العقل لان الامكان على جواب عن استدلال من يقول بان الامكان
موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا لما في الخارج كان
جهلا وكان الذهن حاكما بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا لما في الخارج كان
الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وتقرير ان صحة الحكم بالامور
العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فلا يكون
صحة الحكم لمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اول وفيه ما تقرر الاشكال

وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عنه بان لا
باعتبار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج
لما تقرر ان اسعاء مبدأ المحمول في الخارج لا يستلزم اسعاء الحمل اي ان لكن المقصود
انه لكونه عدميا غير مطابق للواقع لما تقرر ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولم يكن الا
وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان
الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن
على امكانه مقرونا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يسلم ثبوته والحكم
بكونه الحكم ضروريا اي اوليا يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق
لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره ان الموضوع فيما نحن فيه القضية على العقل
وجدنا ما اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا تجري فيها التفاوت
بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصور اطرافه
اما لكونها كسبية واما لقلة الاسباب المعينة لالتفات العقل اليها وما نحن فيه
من هذا القبيل لما عرفت من استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يستقل
بجوز تقسيم المتصور اما الواجب او الممكن او الممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على
امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث
تساوي نسبة طرفيه اليه بالنظر الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج الى مرجح احد الطرفين
على الاخر الى مرجح ونسب اليه جزم العقل بانه يحتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة
في هذا الحكم الى شيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة كالتصورات
قولنا الواحد نصف الاثنين فانها بالنسبة ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان
فلذلك يوجد فيها تفاوت فان العقل الى مالوفه اميل ولهم من ورد عليه قبيل وقد انكر احتياج
الممكن الى المؤثر جماعة كذيمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق
الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لا يمكن تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه
محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المتمسك باسباب احتياجه في وجوده مثلا الى
موثر ان وجوده اما يحصل له من تاثيره او مما هو ذلك لوجوه الاول انه لو اتصف
شيء بالموثرية لكانت الموثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف يمكن محتاجا الى المؤثر

ان حم

تاثيره لكنه م

فننقل هناك مؤثريته ونقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي
ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يلزم ذلك من اتصاف شيء بالمؤثرية
لما عرفت من ان اسعاء مبدأ المحمول لا يستلزم اسعاء الحمل والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى الثاني
ان التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب
المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو هو بل هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم على ان الواقع
التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه انما
هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في الماهية او في الوجود
او في موصوفيتها والكل محال اما في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر
لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان واما
فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن ان
مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير المؤثر لما كان كذلك وما قال من
ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم المؤثر وسلب الشيء
عن نفسه محال ففيه منع استحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما
حال ارتفاع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسان كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا
ويكون صدق السالبة بانتفاء الموضوع في الخارج واما الوجود والموصوفية فهذا تقرير
ايضا او ان هو ممكنان فلا يتصور اثر للمؤثر والجواب ان المؤثر في الماهية ومعنى
تاثيره فيها ان جعلها موجودة لا انه جعل الماهية ماهية فانه محال غير معقول اصلا
اولا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى
مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل بل ما يحكى
ابو علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان عنده بعض المتكلمين فقال الجاعل لم يجعل
المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد نقل بعض الناس ههنا قولا وبحثه وجواب
لاحق وقد سبق هذا البحث بعباراته وهي قوله وعند اعتبارها بالنظر اليها
بحث بالغير وقد شرحناه هناك فلا نعيد ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده
الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتها اليه لكن العدم لا يصلح اثرا والجواب
انا لا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا محالة

موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من
حيث هو معدوم حتى يلزم جمع
النقيضين بل تاثير المؤثر انما
هو في الاثر من حيث هو

لو جاز اسناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز اسناد الوجود ايضا الى العدم وانه يسد باب احتياج
المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع واستناد عدم المعلول على عدم العلة ضروري
واما ان عدمه معلل بعدمها او بامر ملازم لعدمها فهو ذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة
بل لا بد من دليل على ذلك لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول
بان الضرورة تحكم بجواز اسناد العدم الى العدم وامتناع اسناد الوجود الى العدم وعن الثاني
بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك
وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم
حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركة المسدودة الى حركتها فكما ان اسناد وجوده الى
وجودها بديهي كذلك اسناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند الى امر ملازم
لعدمها لجاز ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا ابطال بديهة فدعوى
الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي
مفتقر الى المؤثر لوجود علة اي علة الافتقار وهو الامكان احتلفوا في ان الممكن الباقي
هل يحتاج الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان
الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك
عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها ايضا اعني الاحتياج ومن قال علة الاحتياج الى المؤثر
هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة الامكان بشرط الحدوث قال انه في ان حال
حال بقائه مستغنيا عن المؤثر لان الحدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزموا جماعة منهم
وقالوا انه لو جاز على البناء العدم بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرجه
من العدم الى الوجود وبعد ان اوجده الى اليوم لا حاجة اليه حتى جاز العدم على الصانع
عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا القول شنيعا قال بعضهم ان الاعراض
غير باقية بل هي متجددة دائما بتجدد الامثال واما بتوارد الوجود عليها على التجدد
فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام وما تركبت هي منها
اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا
محتاجة اليه دائما والمؤثر بعد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره ان
يقال لو احتاج الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر لزم الحال تاثير المؤثر في الممكن

لوح
لما ضر بدل

الباقي بجهة كمال لان المؤثر انما يفيد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل اي
انا لو افاد فيجب ان لم يكن التأثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر بعد البقاء يجعل
الباقي بعد البقاء حاصل المؤثر في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا بالبقاء والسعيد يقول لما
بعد البقاء اشار به الى ان افادة البقاء للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو
تحصيل لما ليس حاصلا قبل التحصيل وقد عرفت انه ليس بمحال ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه
على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته
لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده من الازمنة
ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه لازم له في حد ذاته فكما
استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وما بعده
فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث يحتاج الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من
الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء وفي
بقائه يحتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويمده له وحاجته اليه في حال بقائه كحاجته اليه
في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم في آن لم يبق
موجودا يعينك على تمثيل ذلك اعتبارك بالاستضاءة بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها
زال ضوؤه وما تمسكوا به من مثال البناء فمهدوم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء
موجدا للبناء في الحقيقة انما هو محرك لحركات الآلات من الاخشاب واللبنات وتلك
الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة في تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية
هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها ولهذا اي ولان الممكن
الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه يمكن ان يكون
محتاجا الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له حدوث كالحادث الباقي …
في تحققه ملاحظة وادامة في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث والبقاء
لو امكن اي لو امكن صدور قديم عن موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد
الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط
القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل
ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين … تمام العلة لان صفات الباري

على رأي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة ممتنع استنادها اليه بطريق الاختيار ويتعين
الايجاب … لو امكن القديم الممكن … ان لكل ممكن حادث
وصفات الباري تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو رأي الحكماء والمعتزلة وعلى المتكلم
ولا يمكن استناده الى المختار وهي انما يفيد تأثير المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى
المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد انما الى ايجاد معدوم … عليه متأخر
ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد
كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات ويجوز مقارنتها للوجود زمانا لان
المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل بل نقول اذا كان القصد
كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا
كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تأثيره
في القديم اما حال بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين
يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هذا خلف وقد عرفت جوابه ولا قديم اي بالذات
ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سيأتي ان القديم الواجب لا يوصف به سوى ذات الله تعالى
لما سيأتي من ادلة التوحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى
واجبة او قديمة بالذات معناه بذات الواجب يعني انها لا تفتقر الى غير الذات
واما القديم الزماني فيوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته
ايضا عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان له سبحانه صفات موجودة
قديمة قائمة بذات الله تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا
عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة … القائلين
منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية
وادعوا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة
للاربع مميزة للذات عن الاغيار فلزمهم القول بتعدد القدماء وقد اعترض الفاضل
الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به
في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت
في الازل على هذا القول امور خمسة ولا معنى للقدم الا ذلك واعترض عليه الفاضل

بيان القدم

بيان القدم

بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما
ذكره الامام من تفسير القديم بالاول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته
وكان في قولهم لا معنى للقدم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا معنى بالوجود الا ما عنوا بالثبوت
فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا
الوجود الى الثبوت قالوا اي الحكماء كفرت النصارى انما كفروا لانهم اثبتوا ثلاثة
صفات بل قدماء ثلاثة سموها اقانيم هي العلم والوجود والحياة … ذاته
صفات سبعا او ثمانيا والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوا ذوات لا صفات … الاقانيم
الثلاثة بالذات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل
بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات
القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلاثة لاثباتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله تعالى وما من اله الا اله واحد … ذات الله وصفاته
فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم
واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجرام الفلكية بذواتها وصفاتها …
والشكل واصل الحركة يعني انها من حيث كونها متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة جزئية منها
لكونها مسبوقة باخرى فيكون حادثة وكذا الوضع والاجسام العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية
من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا … العالم من امتزاجهما وآخرون منهم قدماء
خمسة اثنان منها حيان فاعلان وهما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة
وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا
بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا … النفس بالهيولى
… الحسية والعقلية … لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى
ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة … المادة
والمادة في الازل … جعلوا اصل كل حادث اما مادة ومدة لزم التسلسل لانهما
ايضا حادثان اذ لا قدم في الوجود سوى الله تعالى … مادة ومدة …
… الحادث … وجوده مسبوق
بوجود مدة سابقة عليه … الوجود … مادة … البعض

ويجوز ان لا يتناهى لزم وجود حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على رأي الحكماء لا ترتب
امور موجودة معا … دون الاول … الاول انما
في … وسائر المتكلمين كما سيجيء في بحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان
كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم
ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس
اشرف من وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان
فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون …
… اقساما آخر من التقدم كتقدم العدم بالذات كما سبق في المتن وذكرنا ان هذا
التقسيم … كثير من الحكماء والمتكلمين … وجود الحادث بعد ان لم يكن
… بالعكس انما قبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون فيها ما هو قبل وما هو بعد معا
في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع مع البعدية فلابد لها من معروض يوصف بها بالذات وذلك
لان معروض القبلية ان عرضه القبلية لا بواسطة شيء آخر فذاك وان عرضه القبلية بواسطة
شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى
لذاته القبلية لا يكون بعد ولا لذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض
القبلية امرا مغايرا لها وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية بالذات
ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نسلم ان القبلية لابد لها من معروض كذلك وان اراد به
ما يكون معروضا لها … لا بواسطة امر آخر فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم قوله لان
العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد … لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية
… وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل … متصل غير قار الذات فهو
الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان … زيد الى نوح مثلا اطول
وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى نهاية …
الى نوح يمكن ان … ويقال قبل زيد الى عمرو … ثم الى بكر ثم الى نوح …
يمكن ان … قبل زيد الى عمرو ويقال قبل زيد الى خالد … الى بشر ثم الى
عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا تجتمع معا في الوجود فان كل جزء يوجد
منه فهو قبل بالقياس الى الآخر قبلية لا يكون معها اجتماع القبل مع البعد لا محالة

بيان الزمان

ففي

القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضايفان يجب اجتماعهما
في الوجود لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد موضوعهما معا في العقل
ولا يجب ان يوجد موضوعاهما معا في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل
مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود
في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا
يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو كان
واحد منها ذا حجم لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود وكان
لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان حجم ما فرضناه ... واحدا هف
وهذا مع انه لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة
امور متطابقة يستلزم انتهاء الانقسام في احدها انتهاء الانقسام في الاخرين فيبطل الاصل
الذي عليه مبنى قواعدهم لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم
ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يستدعي وجود الموضوع في الخارج
كما في العدم والوجود ذلك كما ان في الخارج ... ثبوت العدم في الخارج
لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ
يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا
فانها لا اجزاء لها في الخارج حتى تجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة
في حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالوهم لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين
حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما
والاخر متأخرا وهذا المعنى لا يصدق على المقدار والجسم وانت ترى ايضا ما قيل من ان اجزاء
الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر
لان الامور المتساوية في الماهية تتساوى في اللوازم وان كانت مخالفة في الماهية
كان كل جزء منها متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام اصلا
لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والوصل الى الاجزاء
المتقدمة والمتأخرة مخالفة بالماهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فظهر انه لا يمكن
ان يفرض ... كان متصلا عن غيره بالفعل في جميع الانقسامات التي يمكن فرضها

بحسبه

كان

كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما
غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا
امورا غير قابلة للانقسام ولو بالوهم وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا تتجزى
لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مختصا بالتقدم
وبعضها بالتأخر اما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او
هيولاه ان كان صورة او متعلقا ان كان نفسا وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان
الموضوع ومتعلق النفس يسميان بها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع
الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا
بالحصر فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع
تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه
بل متعلقا به وهو المعني بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون
قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان وعدمه فيقال هذا
مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون القابل بالنسبة الى القادر بحال
الا ملاحظة القياس بالنسبة الى القدرة كالمواد والمجردات لا محالة ولا مادة لها مدفوع
بان امكانها قائم بها اذ ليس حالها قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي
محلا غيره والجواب من وجوه الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في
المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث
وراء تعلق الحلول او التدبير او التصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان
يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر اخر كذلك ولم يتم دليلهم على امتناع
ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كمالاتها
القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس
وليست باجسام ولا لكنهم يتمم الموضوع بحيث يساوق الجسم وغيره او يبطل
ما فرعوا على هذه القاعدة من ان العقول بجميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة
يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني انا لا نسلم
بالامكان الا امكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي وقد قررنا ما دل عليه

للتقديم

٥٤

واما اذا اريد بالامكان الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده يمكن بالامكان الاستعدادي
لجواز ان يحدث شيء من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون
هناك استعداد في شيء فلنتذكر ولم في الشفاء عن هذا الوجه وجهان احدهما ان الاظهر المراد
الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى
الوجود والوجود اما بالذات واما بالوصف على ما سلف اما الامكان بالقياس الى
الوجود بالوصف وهو امكان ان يوجد لشيء اخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى
والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء اخر واما الامكان
بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء اذا كان مما يمكن
وجوده بالغير ان يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالوصف والصورة او مع
غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير فيستحيل ان ذلك الغير لو كان
معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث مادة
بالمعنى المذكور وان لم يكن كذلك بل ما يستقل وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فيلزم
ان لا يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات
حتى يقوم به وهو محال لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية
السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا
لم لا يجوز قيامه قبل حدوث الحادث بذات الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو
ذكر سمعا مع كون الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفصيل
على ان امكان وجود الشيء لغيره قائما به او متعلقا به ليس امكان وجود ذلك الغير الا
بالفعل قولك لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه
في زمان كونه معدوما مسلم وبشرط كونه معدوما لكنه غير البحث والثاني ان المراد الامكان
الاستعدادي والدليل عام على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث
لا يجوز ان يكون ذات العلة وحدها او مع شرط معدوم الا لزم قدم الحادث لان المعلول
دائم بدوام علته التامة بالضرورة لا في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط
حادث وحدوثه موقوف على شرط اخر حادث وهكذا الا غير النهاية ولا يمتنع
توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان يجوز عليها وجوده معه

الي
مسلم

الى

الى شرط اخر حادث فيكون واخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل
سابق معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية فيحصل بحسبها للحادث
حالات متفاوتة في القرب من العلة من امكانية الاستعداد المتفاوتة في القرب والبعد
المعبر عنها بالمحل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا
مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار لوجد الحادث متى
تعلق ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد
لانا لا نم انه [illegible] يحصل تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج
محتاجة الى محل موجود فيه ثم يحصل بحسبها للحادث قرب من العلة وبعد
رابت ذلك القرب يحصل ذلك او هو معنى لا تحقق له في الاعيان كيف وانما نسبة بين الحادث
والفاعل من العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها
والقدم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه امتنع استناد القديم الى
الفاعل بالاختيار فحيث عدمه ممتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر
واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بواسطة قديمة واما يكون
ممتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا محالة فالقديم اذا امتنع
عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي الامكان
الذاتي فعندنا لا كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء
من معلولاته قديما ممتنع العدم وانما ذكر على رأي الفلاسفة وصوبت على الواجب
مدفوع بما ذكرناه في مبحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام

الفصل الثاني في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة وتعاريفها وهي اي لفظ الماهية
مشتق عن ما هو وهو اي الماهية ما به الشيء هو هو تفسير باعتبار الجزء ما به يجاب عن السؤال بما هو
ويطلق لفظ الماهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في العقل ولهذا قيل
فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن وقد قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية الزاما ويطلق
الذات والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال في ذات
العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا
اعتبار فرق بينها والكلي من ثواني المعقولات اي معقولات هذه الالفاظ عوارض

بحواليه

٥٥

ذهنا لزمن ما صدقت هي عليها من المقولة الاولى في الدرجة الاعم الشمس وقد يراد بالذات
ما صدقت عليه الماهية من الافراد وهو الحصة الحاصلة بسبب هويته وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد
بها الوجود الخارجي وحصة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك
العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة الماهية وذلك
من الاعتبارات فيها مع ان الامور العارضة لحصة شيء لا تكون نفس ذلك الشيء المعروض
ولا داخلة في الحصة والآلات وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حصة معروضها او داخلة فيها
مثلا لو كانت الوحدة نفس حصة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان
في ما لها من ابطالها فيها اي على ما في تلك العوارض كالكثرة في مسالة هذا التنافي للواحد عن الانسان
كالكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس حصة الانسان او داخلة فيها لم يكن
الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان ونكون
الماهية مع كل عارض مقابلة لما مع ضده فاذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك
انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان المأخوذ مع الوجود يكون مقابلا
للانسان المأخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها من الاحوال العارضة
العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا انسان واحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم
لا يخص ان ماله حصة شيء منها فانها تستحيل خلوها عن المقابلات اذ لا ما لها
اتصافها بواحد من المتناقضين بل يعني انه لا يكن للعقل من الملاحظة ان يحكم على
الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في الحكم الى ان يلاحظ اولا اقترانها بمحمولها تلك
الحالة حصلها تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا
لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قولهم هي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي
النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية في حد ذاتها هل هي شيء من تلك العوارض
او ليست شيئا منها فالجواب السلب لكل شيء من الاشياء ومن قدم حرف السلب قبل
الحيثية لا بعدها اي يكون الحال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء
من الصفات تلك العوارض ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان
هذه الحيثية قد يكون للتقييد والتوسع في تفسير المعنى الانسان من حيث هو
انسان شيء هو لا الف وذلك باطل وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يسمى الجواب

نقصا باعتبار الشيء الزائد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول لكان يقال بل
الانسان الشيء ولا الف فلا يسمى الجواب وان اجيب بسلب شيء الترديد معا فيقال لا هذا
ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان الماهية بالقياس الى ما تلك العوارض اعتبارا
بله احدها ان يوجد بشرط مقارنتها وتسمى الماهية في مخلوطة والماهية بشرط شيء وقد يوجد بشرط
ان لا يقارن شيئا من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء وقد يوجد مشروطا بالمقارنة
ولا بعدمها وتسمى المطلقة والماهية لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة متباينتان مندرجتان
تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام المطلوب
فتمسك بذلك على كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي جعلت
مورد القسمة وهذا هو الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان ماهية كل شيء مغايرة
لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلاثة
فمورد القسمة حال الماهية بالقياس الى عوارضها لا نفس الشيء الى نفسه واما غيره فقطعا
بل قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه وما يقال من ان الحيوان مثلا
منقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان
حقيقة التقسيم في تخصيص الشيء المشترك بما يقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان
الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكأنه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما
حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان فاذا اريد
ان يحفظ تلك الاعتبارات واحكامها فعال وقد يوجد الماهية مجردة عما عداها لكان
لنا الماهية المجردة لكن لا دخل في ادائه هذا المعنى لقول كشف لو انصم اليها شيء لكان زائدا او لكون
مقولا على ذلك المجموع وذلك لان الماهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هو الماهية بشرط
لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد ونقل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم
يقولون الاجزاء المحمولة للماهية اذا قيس بعضها مع بعض كان لها اعتبارات ثلاثة
فان الحيوان مثلا قد يوجد تارة بشرط شيء فيكون هو عين نوع من انواعه وتارة بشرط
لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه فيها بشرط
شيء ان يوجد اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يوجد بشرط

فصل
للجنس
ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه ويحصله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا يتحصل ولا يتحصل الا
بمنضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه متحصل ومتعين فاذا
اخذ من حيث دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو مأخوذ بشرط شيء وكذلك يقال الجنس بشرط
شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين
الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء ان يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكر في الماهية
المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه فقط مما انضم اليه او خارج عنه وقد حصل منهما او ركب
وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا للوجود الذي من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه
مواطأة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة
لما يتركب منه وغير محمول عليه فلا يجوز في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء معه في الاول
اعني اخذه بشرط شيء يوجد ذلك معه الشيء من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اخذه
بشرط لا شيء يوجد معه ذلك الشيء من حيث هو زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء
فلو انه يعتبر من حيث هو مع تجويز ان يقترن لشيء آخر اي لا يوجد معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من
حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون صادقا
بالكل وبالجزء من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق
وكذا حال غير هذه من الاجزاء المحمولة للماهيات واذا احكمت ما تلوناه عليك تبين لك ان
قوله محذوفا عنها ما عداها هو معنى الماهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم
اليها الى آخره هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا تعلق المعتبر
في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لا انا نقول لم يرد
ان يجرد الفرض بين من الانضمام بدون اعتبار الانضمام لا يقال لم لا يحمل قوله محذوفا عنها
ما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم اليها الى آخره كما قال ابن سينا
ان الماهية قد يؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده
ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا الا ان
الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم في قوله ولا يوجد الا في الا ذهان

لان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كالخلاف في امتناع وجودها
بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها
بالعوارض فلم تكن مجردة اما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع وجودها في الذهن
ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض وقال بعضهم يجوز وجودها في الذهن اذا اخذت
بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وحديث لا يخفى
ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور الحاصلة
بالاذهان لا ثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج ايضا من العوارض
الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون
عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يحصل الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون
ذلك بحسب نفس الامر لم يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا
من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المصنف لان الذهن يمكنه تصور كل شيء
حتى عدم نفسه ولا يخرج التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة
المعراة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يتصورها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان
وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكن الحكم على المجردة مطلقا باستحالة
الوجود في الخارج ولا شك ان ذلك لا يجد تصورها فاندفع ما قيل من ان الكون في الذهن
ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان
ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب
التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة
بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم
مطلقا بتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الوجود
العقلي ومع ذلك تصوره وقد فتحص ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل
ما يوجد الذهن من الماهيات في مخلوط بحسب نفس الامر ولست مجردة الا ان العقل قد
يتصورها مجردة بتصور غير مطابق للواقع ولا عبرة به لا يطابقه فصدق ان كل ما يوجد في
الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك هو مدعانا
واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يسمى في وجود مثل هذا في الخارج

اصا ما لا يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويجرده العقل تجريدا عن ذلك فصار الحاصل ان
انه ما يجرده ما لا يكون في نفسه مقرونا بشي من العوارض اصلا وجوده في الخارج والا من كليا
وان انه ما يجرده العقل كذلك جاز وجوده فيها اولى قوله ايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكره لا يبقى
في قوله ان تلك الماهية ملحوظة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الذهن لان تلك الماهية على هذا التفسير مجرد
يكون مجرده بحسب نفس الامر وبتقدم بيان التحسين الذي ذكره واقول في الجواب انه لا معنى
للوجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي
سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مقرونا له واما ان ذلك الذهني مطابق للواقع فنحن لا ندعيه
بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وهذا مذا لا شرطي اما ان الماهية المطلقة وهو كالمطلق
العموم ان مع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا النوع وان لم يمنع عن
الكلي كالانسان فان لم يعتبر ما يشترك بين افراده اي يقال الكلي واحد منها انه هو واما هذا المعنى
يشترك التصور لنوع بعض اقسام الكلام هذا اخرى ويدخل في هذا الكلام كمفهوم واجب الوجود
او لو مثل اخرى ما يمنع فيه الشركة ما دونه الا ساع بحسب نفس الامر فمثل الكلية اذا فرضت
ماله شريك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجة والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها
في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنع من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجة
وزعم ان احدى المتقابلات انما هي في الذات الواحدة المشخصة دون الذات الواحدة
النوعية او الجنسية وقال في الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها
وهي في كل فرد منها موضوعة لشخص معين وليس المشترك من تلك الافراد بجزء الموضوع
والعارض بل المشترك بحسب واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المجموع
وللاستحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج فهو شخص اذ ادل الدليل على امتناع
التعدد عنه كان متشخصا بذاته غير قابل للاشتراك فيه فعلى هذا لو كانت الطبيعة
الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عن عوارضها الخارجية متشخصة في ذاتها
غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افراد
والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحد منها صورة جزئية
بحسب وجوده فامتنع اشتراكها اولا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون
بعينها موجودة في اذهان متعددة ثم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى

معطابه

مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لكون تلك الصور العقلية حاصلة ... اذا ثبت لها اثر الحصول
في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل منه اذا حصلت افرادها معينا ومعنى المطابقة
لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر مجدد ما اذا تعقلنا زيدا او وجدناه عن تحصله حصل
في اذهاننا الصورة الانسانية المجردة عن اللواحق واذا تعقلنا بعد ذلك عمرا او وجدناه لم يحصل
صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرتبة كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد
واستوضح ما اشرنا اليه من خواتيم منقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة
ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها ثانيا لو لا كان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه
لا يخالف كما ان الصورة العقلية مطابقة للكل وواحد من الكثيرين كونها كل واحد منها مطابق
لتلك الصورة وما طابقها تلك الصورة مفروض ان المطابقة انما يكون بين كل واحد منها يجب
ان يكون كليا لما نقول ان الكلية هي مطابقة الصور العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا
ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجة ذوات متأصلة بخلاف الصور العقلية فانها
كالاظلال المنتصبة للاوساط بحيث كان هذا المعنى مجرد مفهوم الكلية في مطابقة الصورة
العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان
قيل الصورة العقلية من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين تصوروه مطابقة
لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشي واحد متطابقة فيلزم ان
يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصور العقلية لكثيرين من خارج لنا وفي
لا ذهنيا بها فان الصور الاخرى انما يكون اظلالا للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية
ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها ظلا لبعضها بل كلها اظلال
لامر واحد خارجي هو زيد ... هذا الكلام وحاصله ان الكلية لا يمنع ... ما لم اكن اقول
لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ... للصور
العقلية يكون كل واحد منها صورة جزئية في نفس بجزئيتها بالمطابقة بالمعنى المذكور
اذ هي تعرض للصور العقلية بحسب المنطقيين باسرهم ... اما الكلي والجزئي
فموضوع الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي علوم ودون الموجودات
الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا راينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الانسان
مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية

او لو اشاده ذكرناه

والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا يتصف بالكلية لانها صورة جزئية بحسب جزئه كما عرفت هذا
الفاعل ومفهوم الحيوان وهو غير صورة العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم
وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين كثيرين فيحمل عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض
الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة عروض الكلية
بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى الاثنين وليس كذلك لما ذكره
من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية مع انها صورة جزئية في نفس حين يسلم ان
يكون امر واحد بعينه واحد كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما للكلية واخر معاكس
وذلك تمام نيل به احدى لو استدل على عدم صحة عروض الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة
بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية في
نفس حينئذ لكان صوابا موجودا في الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود
في الخارج على ما هو مذهب من قال بوجود الطبائع في الاعيان وهو الحق من الاشخاص
لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى الشخص نسبة الجنس الى الفصل
هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شي بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود
في الخارج موجود فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود
في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اراد به ان الحيوان جزء له في الخارج فلا نسلم بل هو اول
المسئلة وان اراد انه جزء في العقل ... لكن الاجزاء العقلية للموجود الخارجي لا يجب ان يكون
موجودة في الخارج الا ترى ان الجنس جزء من الامر الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود
وصادق على الجزء الحاصل منه وما يصاف اليه هذا الكلام انما يلائم ... الماهية لا بشرط
شي بالاصطلاح الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية تسمى كليا منطقيا لان
المنطق انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى طبيعة من الطبائع ويسمى
المركب من المعروض والعارض كليا عقليا وهنا ان الكلي المنطقي والكلي العقلي
من المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما العقلي فلتركبه
لكونه معنى الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات بلا منع لكنها كلي ما يقوله
والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء واما وجود الماهية البسيطة والمركبة
دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والنبت

واشباهها

واشباهها من المركبات ضروري وكون تركيبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود الماهية البسيطة
فدعوى الضرورة فيه محل تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط
لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من وحدة الواحد لانه مبدؤها وهو اساس الواحد
اسس الكثير لا سواء مبدؤه لانا نقول ان اردت بالواحد ما هو واحد حقيقة فلا نسلم ان فيها
من الواحد ثم لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من آحاد كل واحد منها مركب
من آحاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت بحسب ما هو اعم من الواحد الحقيقي
والاعتباري فذلك ثم لكن لا يجدي نفعا اذ لا يلزم منه انها البسيط والسند هنا
لانا نقول لا يمنع الكثرة الحقيقية الا المتألف من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب
فما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزء الكثرة لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة
من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من آحاد حقيقية والا لزم
كون كثرات حقيقية من غير ان يكون هناك آحاد اصلا وهو محال البتة ووصفا هما بالبساطة
والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شي اصلا ولا يرتفعان
لان كون الشي ذا اجزاء وعدم كونه ذا اجزاء متقابلان تقابل السلب والايجاب وقد يصدقان
بمعنى قد يعتبران على وجه يكونان متصادقين فان البساطة قد تطلق على كون الشي بحيث لا
شي تحته والتركيب على كون الشي كلا لشي آخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما
بالمعنى بمعنى ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وفيها بالمعنى من البسيط والمركب
الحقيقيين البسيط بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي قد يكون
البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء
للمركب متقدم بجزئه وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شي ذا اجزاء
على عكس النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي
لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر
اضافته الى جزء وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء
من شي اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء اذا فيه والبسيط
الحقيقي قد يكون اضافيا التحقيق انه لا يلزم ان يكون جزءا من شي فضلا عن اعتبار ذلك بطل
قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في البسيط الحقيقي الذي هو جزء من مركب

بتمام

كالوصف بالعدد وصدق الحكم بدون الاضافة بسيط حقيقي لا تركيب فيه شيئ كالواجب وما بالعكس
في تركب وقع جزء المركب آخر كالجسم والحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط الالاف
اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء
وما بالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس اما جزئه فهو مركب حقيقي ولا عكس
لجواز ان لا يعتبر الجمع الاضافة فيه اما جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافة وكما تحقق اي الحجر
في المركب اما جاعل فكذا في البسيط لكن اي لم الى الجاعل اختلفوا في ان الماهيات الممكنة
هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال الاول ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل جاعل
سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض
للممكنات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل اي جاعل ثم الامر اي حاصل في الباب من جعل الجاعل الى
تاثير الفاعل هو ذات الممكن للوجود فلذلك بعد الماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل
دون وجودها الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسان مثلا
بجعل الجاعل لم يكن الانسان انسانا عند عدم جعل الجاعل اياه وسلب الشيء عن نفسه والجواب
قد سبق من ان لا يلزم استحالة حالة العدم في الباب مسلوب عن نفسه انما الحق هو الايجاب
المعدولة حاصله ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسان من الباب فلا يصدق
عليها حكم اي ما بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها بحسب الباب لا انها تستقر
في الباب مع انتفاء انه حتى يلزم صدق قولنا الانسان ليس بانسان [illegible] الثالث
ان المركبة مجعولة دون البسيطة اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية
فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة [illegible]
من ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب [illegible]
نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى تعتبر اثنينية فيها قال صاحب
المواقف ان هذه المسئلة من المعاصي وتحقيق الحق بامكان حقيقته
انما تحرر محل النزاع ومنشأ المذاهب وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني
راوا عوارض الماهيات [illegible] قسم يلحق الماهية من حيث هي هي باي وجود
وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالاشتغال للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية

والوضعية حيث قالوا بقولهم ان الماهية غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض
الماهية وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية
الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا فمنعوا انما يلحق الماهية المركبة لذاتها
مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفسها من حيث
هي هي فانها اذا وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الجزء بخلاف البسيطة
اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية [illegible] في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم
الامكان لا يوجد للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة
في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا
كلام حق لا شبهة فيه وقال بعض الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد ارادوا
ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود وهذا
ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه بعد لان البحث عما يلحق
الماهية اذ من لوازمها من حيث هي او من حيث لوازم وجودها الخارجي او الذهني
جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان
الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية
بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة
بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان فسرت المجعولية بالاحتياج
الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتشنيع بكلها وابعد من ذلك ما قال الامام
الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها
فانه ليس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان معنى قولهم الماهية
ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها فاذا
لاحظت ماهية السواد ولم يلاحظ معها مفهوما سواها لم يتعقل هناك جعل اذ لا مغايرة
بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة [illegible] الاولى
وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية
باعتبار الوجود يعني انه يجعلها متصفة بالوجود لا يعني انه يجعل الاتصاف فانه موجودا
متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ

ادم

في الخارج

صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل الاتصاف به موجودا في الخارج
فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها في انفسها مجعولة بل الماهيات
في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى لا يستحق ان يتنازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية
عن الماهية بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بالمعنى الذي ثانيا انها الحق الذي لا شبهة فيه
فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه [illegible]
اما ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين
فالقول ببطلان المجعولية في جعل الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابت لهما
وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى
بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى الجاعل يجعلها في نفسها [illegible] بجعل
اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان
في سوى المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويمتازان بان المركب هو محتاج
في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة وقول
في ان قولهم الامكان لا يوجد للبسيط [illegible] امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه
اذ الكلام في الماهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا الوصف بهذا الحكم الامكان
عن البسيط بما ذكر لا ينافي عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما [illegible] كالامكان بل المراد
به حاجته في حد ذاته كما في المركب وكذا يندفع الجواب عنه بما ذكر من الغرض الامكان
للبسيط لا يقتضي اثنينية في ذاته [illegible] لا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق
بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه [illegible]
استغناه بعينه في كتب حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره
فيه ذلك البعد الذي كان قد هرب عنه اذ محصله ان الحاجة من لوازم الماهية المركبة دون
البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية فلا يصلح [illegible] وان البسيط والمركب
قد يتعرفان بانفسهما ان لا يعتبران في تعرفهما انما محل تعريفها به لا ان لها فيما بانفسهما
كما ان لها قسما حقيقيا بغيرها وقد يتعرفان في تعرفهما الى المحل فيتشكل اقسام
اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب [illegible] وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم
بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب [illegible] مركب [illegible] عدم وجودا

ملكة الماهية

الى الفاعل

حقيقيتين
لكونها وصفين

وعدمها بالقياس الى الذهن والخارج يعني ان اجزاء الماهية يتقدم عليها بحسب الوجودين
الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج محتاج الى وجود الجدار والسقف وكذا
وجوده في الذهن مفتقر الى وجود اجزائه وبحسب العدمين ايضا فان عدم البيت ايضا
في الخارج مفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما
فيه لكن بين التقدمين اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم
فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب
العدم فانما هو بالنسبة الى شيء من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف
وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما اياما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم
بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت
وعدم احدهما اياما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشيء واحد بعينه وهو
عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد الاجزاء اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة
لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة [illegible] توارد علل تامة على معلول
واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة
مجتمعة او متعاقبة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها بل
كل واحد من اعدام الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر
فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه [illegible]
لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لعدم الشرط بل مجموعهما علة تامة له لشرط
تقدمه على سائر اعدام الاجزاء الاخر [illegible] علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن
اجتماعها [illegible] من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه يمكن ان يعدم بعدم جزء آخر بعينه
وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل
وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول [illegible]
ما نبهت عليه وهو ان تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى [illegible] السبب [illegible]
لان الجزء لما كان متقدما على الكل [illegible] وان [illegible] اولا فاستغنا
عند [illegible] الكل احتاج الى السبب [illegible] تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن

كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزء آخر منه صح

بقي ورة عبارة الخارج غني عن ان الغنا عن سبب الحدية ان اعتبر ء الجزء بحسب الوجود
الذهني يسمى الجزء المحمول المشروط وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغير المحمول
للجزء خواص ثلث واحدة ومن العموم بحسب الوجودين الذهني والخارجي متعاكسة اي فاقته
مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الشيء فهو جزء له قال ان
اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر العبارة فيبطل لان الجزء الذهني كالجنس
والفصل لا يتقدم في الخارج والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني
والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكر فالعلة الفاعلية ليست متقدمة عليه في الخارج ان
كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فحينئذ الخاصة لا تكون مساوية للجزء
لصدقها على العلة الفاعلية ايضا اقول الظاهر ان مراده الاول على ما صرح به الامام
لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان منهما مغايرة في الوجودين بيان
ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك
مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا كما اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب
الوجودين جميعا كما ذكر في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي
وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج ... متصور التقدم بحسب
٢ الوجود الذهني فقط كذلك بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب
ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي ايضا المراد من التقدم بحسب الوجودين على تقدير التغاير
بحسبهما فاحفظ مساوية للجزء لا توجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية ليست اذا كانت
علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له في الذهني لا
تتقدم في الوجود الخارجي قال قيل لنا ان نختار ان مراده المعنى الثاني اي ان الجزء الذهني
متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية
لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني
فان الفاعل لوجود الصورة في الاذهان هو المبدأ الفياض وتقدمه بالوجود الذهني
ممنوع لانا نعقل ذاتنا بذاتنا ويحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدأ الفياض
قلنا ان نعود ونورد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق عليها انها بحسب

الخارج وانما يكون
تقدمه بحسبه

بحسبها

تقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واسباب اخر
الى تحصيل العلم فاحتسابان الجزء من حيث يتوقف على الخاصة الا وهو ان الجزء لما كان متقدما على الكل
بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه
عن الوسط في التصديق بمعنى ان ... العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط
والاكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني تقدمه بحسب
الوجود الخارجي استغناؤه عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت
واللون للسواد لا بسبب جديد فعلم ان للجزء خواصا ثلثا الاول التقدم في الوجودين
وهي خاصة حقيقية وهي خاصة لا تصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط
في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بمجرد بلا رم
تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاخص ان
اشترط اخطارهما وان ... اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الواسطة في
الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم الماهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا
الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له بواسطة وتحقيق انه الى
وسط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم المركب قد يكون اعتباريا بان
يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما
يضع بازائه اسما كالعسكر من الافراد والمعاجين من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض
الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الشيء الى
الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك
ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا فلما المراد التكون
والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج
ليس في العسكر ... الا هيئة الافراد ... منها لم يكن هناك ... موجودا
خارجه لان باجزائه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها كخلاف المركبات الحقيقية
فان لها صورا اجتماعية ... في نفس الامر كما في البيت بل ... يتفاعل مفرداتها
مزاج كما في المعجون بل وصور نوعية جوهرية هي مبدأ الآثار العجيبة كما في الترياق
فان قيل ... كلام الامام ... الاجتماعية عرض فكيف يكون جزء ... المعجون والبيت

وبها جوهرا قلنا لا استحالة في ان يتركب جوهر من جوهرين احدهما جوهر والآخر عرض قائم بذلك الجوهر
الذي هو جزء وانما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون سابقا عليه ...
جزء التي يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة موجودات حقيقية وحدة
وحدة حقيقية مختصة باللوازم والآثار ولا بد في هذا المركب من حاجة بعض الاجزاء الى
البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية
الموضوع بحسب الانسان ... الحكم الكلي ... والتحصيل للتوضيح لا ... فانه
ربما ... التصادق البديهي ... الصورة ... الحاجة قد تكون من جانب واحد كالتركب
من البسائط العنصرية ... الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور
تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد تكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد لئلا يلزم الدور ...
... الحاجة للاجزاء باعتبار واحد ... ان يكون باعتبارين
كاحتياج الهيولى الى الصورة في جهة البقاء واحتياج الصورة الى الهيولى في جهة التحقق وهي
ان اجزاء الماهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير
الآخر ... وبالضرورة يكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب
ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء
المحمولة وقد كثرت اقدام العقلاء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا
على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان تكون
صور الامور متعددة او لا بل واحدة وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة
بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصورة ماخوذة
من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة قد اخذ كل واحد منها
مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة
بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا
ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد
بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو كذلك ... وجود الكل ... وجود
اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة
بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا

مسـ ٣
الثالث

وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل
بعضها على بعض فان المتغايرين بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما اتحاد او ارتباط لا يمكن ان يقال
احدهما هو الآخر او يقال المجموع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد ... العقل
وبهذا ابطل ما تمسك به القائل من انها امور ... وحصل منها ذات واحدة وصح حمل
... حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء
صورا لا لامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال انه
لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا حصل له معان ينتزع منها
او فيحصل من تلك المعاني ... صادق عليه هو هو ... باعتبار حصول ... مخصوصا
ذا ماهية مخصوصة ممتازة عن سائر الاشياء فالماهية والخواص ماخوذة من المنتزعات التي
وبها صارت تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون شيء قد حصل
له معان ينتزع منها صفات ... والماخوذ من التوابع هي الوصفيات اذ
ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالوصف كما حصل للانسان عدة من
المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي التي اشتقت منها معان
اخرى كالابعاد التحيز والنمو التغذي والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك
والجمع فالجملة الصناعات فصار بها جوهرا حساسا متحركا بالارادة ناطقا
وهي الوصفيات فصار متحيزا متغذيا منفعلا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات
وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق احسان الذاتيات من الوصفيات الذي هو معظم
اركان الحكمة ويترتب عليه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين
من اجزاء خارجية ولهذا حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها
وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة
وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة التي انتزعت منها المعاني الاخرى ان كانت داخلة في ذلك
الشيء كان مركبا من اجزاء متغايرة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون
المحمولات المنتزعة منها ذاتياته لان المنتزع من جزء خارجي يحمل على شيء خارجي عن المركب
ضرورة خروج المنتزع عن المنتزع عنه والمحمول على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له
والا لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها

تلك الكلية

نامياه
متحيام

داسا لو وكذا المحمولات المنسوبة منها لا يكون ذاتيا كما سيأتي على تلك المعاني انما يصح في المركب بكذا ذكر بعض المحققين اقول و يستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا تكون محمولات المستقلات الا بعد المستقل ان كان خارجا عن ماهية المركب فقط والا فمفهوم المستقل يحمل على نسبة ما هو الا الماصدق عليه المستقل اعني المركب فالمستقل خارج عن المركب وكذا مفهوم المستقل كما سيأتي الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صورا اخرى الحاصلة هو بسيط ذاتا ووجود الكل بتوقف العقل ما عسى ان يشتق منه الصور المتخالفة وبه ايضا القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان حمل الاجزاء في الخارج هو بعينه حمل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما قيل من ان الصور العقلية المختلفة كيف تصور مطابقتها الا لو احد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم والمطابقة مع الخصوص لاجزاء الماهية وعدم عروضها لها فتلك تباين وقد يتداخل بعض تلك الاجزاء المتباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه الى منه اخلة بينها عموم وخصوص والمصنف لم يجوز المتساوية على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجيء والاظهر ادراج المتساوية في المتباينة وفيه بحث منهم من ادرج جاية في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد يتداخل بان يكون بينها تصادق بالكلية او العموم مطلقا او من وجه وقد يتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان المعتبر حمله ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المساوي ثم يحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او الاجزاء اما متصادقة وتباينة ثم جعل المتصادقة الى متداخلة ومساوية ومن وجه حمله الاجزاء المتداخلة للاجزاء مطلقا مراد وقد يوجد مجمولة قد استوفينا الكلام في مان بين الاعتبارين فلا نعيده وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الى الاجزاء مطلقا لان بين الاعتبارين انما يجري في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل المصنف انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها لان ذلك هو متعلق اى للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية اليه مع ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بحيث لا يخلو لان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يتلو في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون جزء المحمول الماهية كالبسائط فينحصر تميز الماهية عن بعضها ولا يتعين بالفصل سوى ما يكون

سبق
ا
مضافته

اي المكان البسائط

وانما جزء الماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك و حملا بها واحد او لو كان الكل منها وجود خارجي لوجود الآخر لكن احدهما محمولا على الآخر ولا على الماهية المركبة منها حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو محلول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسب الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء اي المركب حاصل منهما بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء حاصل منهما بالفعل والفصل علة و الجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كان امرا مبهما مترددا بين اشياء كثيرة و هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد و انطبقت على تمام حقيقته وهي من تلك الاشياء فالفصل علة لتحصل الجنس في الذهن ومن الثنتين و زوال الابهام والتحصيل اي الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بهذه الصفات وعليه ان هذا المعنى انما يتحقق في الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في العقل باطل والا لم يتعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما كان الفصل انما ينبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين ملزوم كيف انما يتم من حيث كان احدهما اعم وهو الجنس والآخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وهذا كما سيجيء بيانه قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية او لا فان دل على الماهية فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس والذاتي الذي لا يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر الفارابي انه ليس من الفصول المقومة ما لا يميز وقال في الالهيات اما الفصل و اما الذاتي الذي ليس يصح ان يقال على الكثرة اي كليته ما كان البتة قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصح للتميز الذاتي لما عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو ما في الشفاء حيث قال يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين

تم

بكلام السائلين على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين والا فلا يخفى انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم وايضا فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح توقف الفصل على جنس وكلام الاشارات يبتني على جواز تركب الماهية من امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا للاعم الذاتي او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا لها عن مشاركاتها في الوجود لا في الجنس وكان فصلا فيصح توقف المذكور في الاشارات اعني ولم يعتبر فيه كونه جنسا واذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاتها في الجنس وقال المصنف في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للحيوان مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوان كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يحصل ويتقوم به نوعا وذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فمن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود او جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات حوا انها ولا اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الجنس الذي يميزها و نبه على ذلك بجواز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين له والواحد منها جنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود و للاصول التي بنوا عليها وقد ذهبنا اليه في غير هذا الكتاب الى جواز هذه التمثلات الماهية الحقيقية وانا نوجهه لكلام الاشارات فقد عرض بان مناط الفصلية ليس هو التمييز من جميع المشاركات بل الفصل البعيد فصل بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل الناطق يميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق وكذا الاعراض وجه دفع ستذكره واما قوله غير مطابق للاصول ففي ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان

الفصل

الفصل الوحدة لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع و الشيخ تبعهم في الشفاء و المتأخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ما ستطلع رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ان الشيخ لم يذكر دليلا يتفرع على هذا الاصل و اما قوله غير مطابق للوجود فيه ان تمام الادلة على ان ليس في الوجود تلك الماهية فتلك كلها مدخولة فان منها انه لو تركب ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يحتاج كل منهما الى الاخر وليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لانها ذاتيات متساويات فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا يتمايزان في الوجود الخارجي اما في ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج الى احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كانت جوهرا كان الجوهر جنسا للمؤلف كان عرضا كان احد التسعة او الملة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين كان كل منهما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا كان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا و الجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء نفسه واما اذا تقول الحصار الاجناس العالية كما لو مثلا كلها طرفها اماما اولا ونورد الكلام فيه ورد بانا لا نم الحصار الممكنات في المقولات العشر والاربع اذ لم يثبت برهان بل وكلما قالوا به وانما الذي يدعون الحصار الاجناس العالية في اعداد وان نوقش لجواز الحصار الاجناس العالية في اعدادها مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة مع هذا القبيل سلمناه ذكر لكن لا نم جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن قوله ح الجوهر اما ان يكون

عليه
مثلا

في

جزئيه

عليه

الجزء

جوهرا او عرضا لما ان يريد به ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد به ان
ما صدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم انحصار الجزء في ان يكون مفهوما مغايرا
لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا تنحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا
ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا كان الكون الشيء جزءا الجزء بعينه ذلك لو كان ذاتيا
وهو ح فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتيات او العرض وللاعلم من وجود العام وجود
الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا للماهية فلو صدق على جزء كان
ايضا جنسا له لا عرضا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا للماهية انه جنس لما صدق
عليه فان ذلك ممنوع في اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهية النوعية صادقة
على فصولها صدق العرض العام اقول وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع
تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان
انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منها اما انسان او لا انسان الى اخر الدليل
وقد يقال الدليل على هذا المطلب من اصحابه بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين
مساويين الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم يشاركها غيرها في ذاتياتها فلا
الى ان ينفصل عنه بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت تشاركه في الوجود
وهو مردود بان عدم احتياجها في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها فصل
مساو لها لطوران احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا للتمييز بل للتحقق
حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية في الجنس والفصل او نقول الفصل
يشترط فيه امور ثلاثة الاول التمييز والثاني التحصيل وازالة الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق
على تمام الماهية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين
كانوا يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء لا زمانا او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به
الشيء في ذاته وهو الذي يتميز به بعض حصة الجنس فيتحصل بها ويتعين بها نوعا فلو
جوزنا تركب ماهية من امرين متساويين لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من الامور
الثلاثة في واحد من الامرين اما التمييز فلان تلك الماهية لا تشاركها شيء في ذاتياتها فلا يتصور فيها
تمييز عن المشاركات في الذاتيات ثم انها تشاركها في امور عرضية كالوجود وغيره
لكنها بذاتها متمايزة عنها كما ان الجزء ايضا متمايز بذاته عما يشاركه في عرضياته

فليس كون احدهما مميزا للاخر عن المشاركات في الوجود باولى من عكسه واما التعيين والتحصيل
فلانهما فرعان على الابهام والترديد بين ما شانه التحصيل على تمام ما هيته منها وذلك مفقود فيما يتركب
من امور متساوية وكما ثبت بهذه المقالة بالنسبة الى تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها
فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي ولكن انا ادعينا
ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضح له الفصل تارة اخرى والجواب ان
المعتبر في مفهوم الفصل هو التمييز الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه وان كان
له لكونه مميزا للامور المبهمة غير محصلة وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع تركب
الماهية وذلك التمييز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء
قلنا ان تلك الماهية متمايزة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير
امتيازها بجزئها لما كان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر او قلنا انها لا امتياز بنفسها
اصلا بل امتيازها بالجزء انما واذا كان لكل واحد من الامور المتساوية مميزا للماهية كان
فصلا لها بذلك المعنى حقيقة وكيف لا وقد يبطل انحصار الذاتيات في الجنس والفصل بل انحصار
الكليات في الخمس وفساده اظهر من ان يخفى او تعالى الماهية اذا تركبت من جنسين يجوز
فلا يجوز ان يكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد الجنسين اعم من الاخر فظاهر واما اذا
تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق على الماهية المركبة
وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انه لا اثر كان في ذاتها او لا صادقا وانما
تخلفان بالخصوصية الماهية من حيث الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين
بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة هي النوع له في طبيعته الجزء الاول لانه ذاتي للماهية غير له
فهو مميز ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نم ان الجزء
يميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان مميزا
عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا حتى يختص بالماهية ورد ان وصف الذاتية
اعتباري فلا يكون المأخوذ معه فصلا للماهية الموجودة وايضا مشاركة الماهية المركبة
احد جزئيها في طبيعته لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كانت تحته نوعا
والنوع لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام ان قرب سمي به واما المقصود العقل البعيد
بالنسبة اليه فان الفصل البعيد وان ميز الماهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد

بل لا يميز لها عن تمام شاركها فيه

عن بعض ما شاركها لانها لا يحصلها نوعا كذلك الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان
عن تمام ما شاركه ويحصله نوعا والحساس لا يميزه الا عن بعض ما شاركه ولا يحصله انا يميزه عن حجر
المشارك ويحصله الحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد واحد
فالواحد منهما ان حصل به تمام الجنس فقد صار به نوعا وليس للاخر في حصول هذا النوع
مدخل فيكون هو فصلا دون الاخر وان حصل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا
الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين يرد عليه انا نختار ان
الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما فيوجد كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا ان اردتم
في مفهوم الفصل الواجب ان يحصل الجنس به ما بوحده لا نسلم ان يعتبر الفصل القريب كذلك
السلب الجزء المميز ولو اسماه فصلا نا ممنوع لانا نقول في يكون تحقيقا فليل الجدوى اذ
اذا تصور النزاع من احد ان تمام الجزء المميز لا يكون متعددا الظهور انه لو كان متعددا لم يكن
ما فرض تماما تاما وانما تصور النزاع لو فسر الفصل الترتيب بالجزء المميز الذي عن جميع ما عداه
على ما هو المشهور واثبات مثل الاتصال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان للحيوان قلنا
قلنا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها
كالنطق لفصل الانسان وكما انفصيله نقول كل من الحساس والحركة بالارادة على الانفراد عبر بهما
معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين
في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل منهما مميزا للماهية
عن جميع ما شاركها ولا يكون عن احدهما فاصلا اعني مميزا الاخر وهذه العبارة انسب
بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة
ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق وعلم ان الخص
الاعم عرضيا للنوع الاول يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص
تمام المشترك فلم يكن جنسا او متساويا ولا يلزم ان يكون كل منهما عرضيا للاخر ذاتيا له
والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام المشترك قالوا ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة
واحدة لم يحصل كل منهما بالفصل وقد مر والا لكان النوع متحصلا بدون الجنس
الاخر فلا يكون الاخر جنسا له والتعدد بخلاف ذلك بل كان كل منهما يحصل
بالفصل والجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الاخر

والفصل وبالجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الاخر والفصل فيكون
فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيكون تحصل كل منهما موقوفا على الاخر فيلزم الدور
واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم انه لا يحصل بالفصل
وحده بوصف النوع على ارادة الباقية وان ارادوا بالتحصل تحقق حصة النوع به كان
اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحققه على الفصل وذات الجنس الاخر فلا
تحققه فلا دور اذ حقيقته يتوقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد
من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية من عدة اجزاء اصلا لانه اذا ياخذ
مع الاخر لا يحصل الحصة بدون الثالث وبالعكس اي لا يحصل الحصة ايضا بالثالث الا
بدون الاول بل نقول الفصل لا يحصل بدون الجنس والا لم يحصل النوع بدون الجنس
فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله قيل يمكن تقرير الدليل بهذا لا يحصل كل من الجنسين
بالفصل وحده والا لكان النوع متحصلا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل
صار هو من حيث انه متحصل بحصة نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج عن المتحصل الذي هو
ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضا مدخل على المتحصل الذي هو ذلك الجنس في
المحصل الذي هو الفصل في ما هو ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون
جنسا لها والمقدر خلافه وح يلزم ان يحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الاخر اذ لا مالك
في وكيهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الاخر الا
باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيلزم
الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكن يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان
الجنسان متساويين اما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا وقد
عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور
فالاولى ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان
لها فصل محصل متحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا
فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا او ماهية واحدة بل هي انواع هذا كلامه واقول لا يخفى
على المتامل ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من
الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الاخر لكن لما كان مبهما فلم يتحصل ولم يزل الابهام

قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع م

بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع فلا نم انه ما لم يحصل الكل لم يدخل في تحصيل الآخر

الكل لا منع تحصيل الآخر وحاصل الاعتراض ان التحصيل ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان الكل
الجنس مدخلا في تحصيل الآخر فان تقوّم النوع بجنس لا يتوقف على تحصيل الجنس الآخر بنوع تقوم
ذلك النوع به ولا يغني زوال ابهام مع انه يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز ان يكون مغنيا في
في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصيل كل منهما باعتبار تحصيل الآخر
معه لا سابقا عليه ومثل ذلك ليس دورا معيبا وهو غير بطلان ما قيل ان الحيوان والناطق كل
منهما ابهام يزول بالآخر فان الحيوان مشترك بين الانسان وبين الفرس والناطق يتميز عن الفرس
والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان يتميز عن الملك والتجويز الاول يا يرد عليه منع ظ
وهو انا لا نم ان تحصيل كل منهما نوعا على صرف واما يلزم ذلك لو لم يكن كلا ما منع النوع
واحدا على ما هو المذهب وايضا نمنع قوله لو كان لها اجناس الخ وبه لكان لها فصل طارئ
ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا آنفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين
للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة ثبت ان الاجزاء الماهية
لا يكون كلها اجناسا لان الماهية المركبة لا بد لها من جنس لا يكون اعم من الاجزاء فاذا كان
كلاهما جنس لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة وثبت ايضا متحدتان احديهما ان اجزاء الماهية
لا يكون كلها فصولا حيث بينا ان ما لا جنس له لا فصل له وما بقي ان الاجزاء المحمولة اما اجناس
او فصول على سبيل منع الخلو فثبت الكل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه
اجناسا وبعضها فصولا فلا تركيب على الآخر منها معا ولنتم ان ما اسلفناه في بيان
ان الاجزاء المحمولة اما جنس او فصل انما هو على تقدير تفسير الفصل بالكلي المقول في جواب
اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات واما اذا زيد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه
من الشفاء فلا بد في بيانه من طريق آخر وهناك طريق مشهور وهو انه بعد ما ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة
واحدة وهو ان الاجزاء المحمولة ان كان تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو
الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية اولا اما اذا اختص بها فظ لانه يصدق
عليه حينئذ انه جزء الجنس ضرورة انه الجامع المميز ذاتا له اذ لا يتركب الماهية من
مساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الآخر الا ويكون
هو الجنس واما اذا لم يختص فلانه لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر
مباين لها اذ التقدير خلافه فيكون بعضا من تمام المشترك فان احص بها المشترك

يكون فصلا له مميزا عما يشاركه في جنسه لما تقرر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء آخر هو جنس له وللماهية
ايضا فيميز الماهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان
لم يختص به فلا بد وان يختص بتمام المشترك والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع مباين له
وللماهية ايضا فيكون اجزاء المفروض موجودا آخر ويكون داخلا او لكل تمام مشترك بين ذلك النوع
والماهية تمام داخله نوع آخر وتمام مشترك آخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام مشتركات غير
متناهية ويلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام
في الماهيات المعقولة بالكنه او التي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام
المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان ومباينان لها
وللماهية يشاركها كل منها في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا في جنس النوع الآخر ويكون
الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين وتمام كل واحد من تمامي المشترك فلا توا
هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون للماهية الواحدة جنسان في مرتبة
واحدة وانت اذا تأملت علمت انه يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك المقدمة
بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين
فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة او بعضه وكلاهما باطل اما الاول فلانه خلاف المقدر
واما الثاني فلانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية وذينك النوعين المذكورين
يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليه فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية
يكون كل منها اعم مطلقا من الآخر لا يقال لا نجري الدليل على تلك التقادير لعدم التسلسل ولا حاجة
الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع وجود
جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب
امور موجودة فيها اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يلزم ان
لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريق آخر
اخصر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر
مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات بل والا لكان تمام الذاتي المشترك
وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب الماهية
من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشارك لها في ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية

هذا اخصر

تنا بهما

ويرد عليه ان الكليات مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي

من مشارك لها في جنس وقد يرد عليها انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها
لجواز ان يكون عرضيا لنوع آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليهما في جواب ما هو بحسب الشركة
المحضة فلم يكن جنسا لها وكيف يتأتى ذلك ما تقرر آنفا وقد يكون منها عقليا وطبيعيا ومنطقيا كجنسيهما
يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم
الجنس جنس منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان
جنسيهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما
كلي عقلي على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس
لمفهومات الكليات الخمس فيحتمل له الكلية بالقياس اليها معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا
وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا
ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا كمفهوم الكلي من حيث هو جنس لهذه الاشياء
ثم له طبيعته من الطبائع كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس
والفصل وسائر مفهومات الكليات لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل
ومنها عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة اجناس مترتبة
فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى
جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا
وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا
واما الفصل على الاول المم فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وقد يجيء بيان ذلك
عن قريب فالانقسام الى المفرد والمتعدد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال اللهم ومن
الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي
والسافل يتضح ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا لما هو الاسفل
او لو كان لوجود العموم لكان جنسا عاليا لانه المفهومات العامة كالموجود ونحوه
اعم منها وليس الامر كذلك لا اسفل منها لا فالاقرب الى الصواب
الاسفل لجواز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وهكذا الى ان ينتهي الى فصل
لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع
الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط

ليس جزء الفصل آخر مع انه مردود بما قد صرحوا به من ان جنس الفصل لا مدخل له في حقيقته
وسنشير اليه وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل
لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل
ومفهوماهما متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان
في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى
شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان وجنس
بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة
الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل فصلا له بل نقول
لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن الجميع فصلا في الحقيقة بل الجزء الآخر وايضا
لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان
له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع ما لحصول الاشتراك وجنسيته فان كان تمام المشترك بين
الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك كان فصلا لجنسها
كما مر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما بينت واذا نسبنا الجنس والفصل
الى ما يضافان اليه يعني النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعم من
عليه بل هذا الحكم عام متناول للاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين
ما اضيفت هي اليه وبين غيره واما ان يكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمختص
بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له
لانه ذاتي له مميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه
ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها تكون
اعم مطلقا مما هو فصول بعيدة له ولا محذور في ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وهو ما
لا ينافي ذلك الدليل ويمكن الجواب بان المعتبر في الفصل التميز عن جميع المشاركات
فالفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب لبعض اجناسها لكونه مميزا له
عن جميع المشاركات وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب
يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلنا من شرح للاستاذ فيما سبق والتحصل من المحصور
الاعتبار في الماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة بل يكن

والفصل بالاكثر مقولا في جواب ما هو م

مطلقا

فيتعقل فرض اشتراكه بجملتها على كثيرين والتشخص منها مخصص بصورة مانع من الشركة فاذن لا يدل
التشخص من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين
الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وننقل الكلام اليه ويتسلسل الثاني
انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانا نعلم ذلك لو كان له ماهية كلية لشاركه فيها سائر
الافراد وهو هو بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته وبيان ذلك ان التشخصات
انما هي في مفهوم التشخص وهو عرض بالنسبة اليها وما نعلم ان كل موجود له ماهية كلية في العقل
وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج ثم فان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له
ماهية يعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثالث انه لو وجد
في الخارج لتوقف عروضه لمحله التشخص من النوع دون الحصة الاولى منه على وجوده
وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص اخر تسلسل والجواب ان
عروضه لا يتوقف على تميز سابق ليلزم المحال وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا
وجدت تميزت بالعرض ايام التشخص وذلك كتخصيص الانواع من الجنس بما يعرض من الفصول
ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميز لها سابق لا يقال وجود الموصوف
متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود انا نقول ان كان وجود
الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التميز هناك يجب للحصة لا انا نقول تقدم الموصوف
على العارض انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان ولا
بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون ما معه كذلك واجيب المخالف
ان القائل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوده الاول انه من التشخص الموجود
في الخارج من الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد بالتشخص
معروض التشخص فظاهر ان التشخص عارض للاخر منه وان اريد المجموع المركب منهما
فلا نسلم انه موجود فان لا يلزم من كون التشخص موجودا كون نفس التشخص موجودا
بل الموجود عنده هو المعروض وصرح بذلك صاحب المواقف بان
المراد بالتشخص الذي اذا عينا وجوده هو مثل زيد ولا ريب لعاقل في وجوده ليس
نفسه مفهوم الانسان وحده فيعقل فيه دالة لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه
انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء اخر فتسميه التشخص من كلي الى الآخر

وجدت

جزو زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة الماهية الى التشخصات كنسبة الجنس الى
الفصول فكما ان الجنس ابهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها
الا بانضمام الفصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن
كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة لا تتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها
وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ويتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج
موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها
ولا يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية التشخصية
الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل
وقد علم مما سبق من ان الجزء المحمول للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج
وتوضيح ذلك ان ما هو ما يختص من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة
من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونه التشخص بل ما به التشخص الذي
ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا يكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تقتضي
الوحدة ولا الكثرة وانما يتكثر بما يضاف اليها من التشخص وهو موجود وانما يلي الكثرة
بحسب الخارج في الجملة اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عرضيا لما كان متعينا
اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن متعينا لغيره ضرورة ان ما لا يوجد له لا يصلح سببا للتمييز اعتبارا
بحسب الخارج والجواب عنها ان ما يتضاف الى الطبيعة وتعينها ويكثرها هي العوارض
المشخصة ولا نزاع في وجودها كما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجود الخارجي يجوز
اتصافها بالامور العدمية وبكونها كذلك الصفة وامتيازها بها كما ثبت في
بها كالاعمى الذي يمتاز بالعمى عن البصير الرابع ان التشخص لو كان عرضيا وليس عرضا
مطلقا لكان عدما للتشخص او للتحقق ادلاء وعلى التقديرين وذلك التحقق اما
عدمي او عدما للتحقق او للتحقق سوى وعلى التقدير يلزم كونه وجوديا اما على
الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب
انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر بل يكون معدوما في الخارج على ما اد عينا
من انه اعتباري ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمي وجودي كاللاامتناع واللاامكان ولو سلم
فان اريد بالتحقق واللاتحقق مفهومها فلا حصر لجواز ان يكون التحقق عدما للموجود

عمو

وان اريد ما صدقا عليه فلانم ان كل ما صدق عليه اللاتحقق فهو عدمي لم لا يكون نفسه موجودا
كيف واللاتحقق صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلانم ان التشخصات لم لا يجوز ان يكون
من الوجوه ما ذكره عارضي هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدميا
لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق
او ما في معناه كالكلية والعموم وبالجملة لا اشتراك فيه عدم عن الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد
الماهية كعدم الاطلاق لان المعتبر انه عدم لامر لا اشتراك فيه عدم عدم الاطلاق وعدم عدم الاطلاق
متحقق في جميع افراد الماهية ولو كان التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما
للاطلاق ولا عدما لما لا اشتراك فيه عدم عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق
وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص
وذلك يلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التشخص بدون
عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب ما سبق من انا لا نسلم
ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم نقول ان اريد بالتشخص الذي يجعله عدم الاطلاق
مطلق التشخص فلانم اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يلزم لو لم يكن
متميزا افراد الماهية بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص
الخاص فيختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما يشتمل عدم عدم الاطلاق بل لامر يوجد
عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص ولا نسلم الكون الشيء لا مطلقا ولا معينا
بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص اخر ولما كان هناك مظنة
سؤال وهو ان يقال لو كان للماهية تشخص لكان ذلك جزء من التشخصات ومفهوم التشخص
فلا بد وان يمتاز عنه بتشخص آخر وينتقل الكلام اليه حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا
قال الذي حيث هو امر عقلي وجد مما ذكر العين من التشخصات وتشخصه لا يتسلسل
بانقطاع الاعتبار وقد استوفينا الكلام في امثال ذلك وهو انه لو وجد عليه
وقد كان بما سبق من ان التشخص متميز عما عداه بذاته لا يتشخص زائد على ذاته حتى يستلزم
التسلسل واشتراك جميع سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ما به يتحقق
فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى الجزء التشخيصية بالاعراض الخاصة
قال الحكماء الماهية قد تكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كما في الواجب

والامتصور هناك تعدد اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وحينئذ يستند
تشخصها اما الى الماهية بنفسها او بلوازمها فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق
الماهية في كل فرد مع عدم تحقق الفرد الاخر وقد يستند الى الغير ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا
عن التشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فلا حاجة الى ان الحاجة
في التشخص لا معارضة اليه يكون مانعا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم عليه لكونه متقوما عليه فيه
من ان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقوما عليه فهو يوجب فيتعين ان يكون
محلا له وهو المادة وقد تقرر في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة والاستناد الى
المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان عن المنفصل ايضا
فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله فقيل لو كان تكثر الحال من الماهية
بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المادة بسبب مواد اخرى ويلزم التسلسل او كان نوع
مادة منحصرا في شخص فانضمام تعدد افراد ما تكثرت بتعدد افراد ما حل فيها واجيب بان
تكثر المادة يتعلق باعراض بلحوقها لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد
سابق شرطا للاحق وهذه الاستعدادات ليس بجملته مقابل متعاقبة وقيل هذا التسلسل
جائز عندهم وقال صاحب المواقف في الجواب لا يجدي نفعا لانهم لا يجوزوا تحقق
المادة بلا حال فيها لان مرجع ما ذكروه وهو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك
التشخص ومقارنة لتشخص او معلق بامور اخرى متعددة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية
له الجواب ان يقول على الاكثر تشخص الماهية بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب
الى ما لا نهاية له فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة واقول ان كلام الحكماء
في هذا المقام يبنى على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون
في المادة على ما سبق في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم ما ذكر بطل
ولا يرد عليه الا اعتراضات الواردة هناك مثل ان يقال لانم ان الامر المنفصل نسبته
الى كل الافراد والتشخصات على السواء فلم لا يجوز ان يكون وجود الممكنات ليست
محلا لها ولا حالا فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلانم ان المحل
هو المادة لم لا يجوز ان يكون صورة او عرضا جسمانيا ولا يمكنهم تعيين المادة بحيث يساوي
المجردات ايضا لانهم فرغوا عنه الثاني ان افراد المعقول انواع منحصرة في

لوم

تميم

انحاصها قالوا الآن علم مختصها ليست المادة لانها مجردة في ذاتها الماهية نفسها او ما يلزمها فلم الانحصار
وقالوا ان نفوس الآن متى ان تعددت وان لم يكن مادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير
والتصرف فهي في حكم الماديات فيتعدد بسبب تعدد المادة التي يتعلق بها ويحصل
التشخص بالتمام كما يتضح انا نقول فان التعدد بين المفهومات الكلية في اي فرض كان
لا يقتضي ان لا يمكن تعقل فرض الاشتراك بين كثيرين ثم يجوز ان يتعدد التعدد او الاعتراض
في الخارج الا عن كمن واحد وتحصر كما تحصر في خارج لكن يكون له افراد ذهنية واعترض
بانه اذا جاز في العاملين ان يرتفع عمومهما بحسب احدهما بالاخر وتخصصا بنوع واحد كما في
المركب فلم لا يكون بعد الحاق بالكل في بعض الصور والمراتب مودّيا الى امتناع فرض
الاشتراك فان قيل نعم ما ذكرتم يلزم ان يكون ما نسميه الكلي ونحوه احدهما وراء الكلية
معلوما كلا نسبة الى ما ينضم اليه ويحصل فرضا في ذلك الاعلام عند تعقل مشخص ان يتعقل جهة
غير مشابهة من تلك لانا ان كل جزئي له مفهوم كلي يحصره الى ما ينضم اليه ويحصل فرضا
بل قد يكون تسمعا في شيء عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا القبيل فان التشخص كمن يتعقلا
يتعقل التعقل الى ما به كله ويتحقق سم الى فيتحد الحد واما التشخص فليس يتعقل التعقل
الى ما به كله ويتحقق آخر فان التشخص متميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما يساويه الا
في مفهومات عرضية لا اشتراك في الوصفيات مع الحد الا اعتبار بالذات للكون الى التشخص
آخر هذا وقد يطلب ما تقدم فائدة بعد الحاق بالنوع والتمييز غاير التشخص لان التشخص انما هو
في نفسه والتمييز انما يكون بالقياس الى المشاركات ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين
ذات الاخر لما عرفت من ان بعد الحاق بالكلي لا بعد التشخص ويكون اعتبار كل من الشيئين
بالاخر كما في العالم الواحد وقد يوجد في بعض النوع ولا والتشخص قد لا يعتبر مشاركة
والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المتميز يحتمل غير متميز يعني ان بين
التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون التميز في التشخص اذا لم يعتبر
مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز يوجد بدون التشخص في الكلي الذي يكون مع ما
اضافيا معناه ان الكلي تحتها اضافيا على ما يوجد في بعض النوع ويجتمعان في التشخص
اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتأمل ان على اعتبار
مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا

من مشاركته في الجهة العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تحقق
بلا تميز فالصواب ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا
والتشخص مغاير الوحدة فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود
شيء من العوارض واللواحق اعني اذا اعتبر من حيث هو كما هو صدق عليه انه واحد ولم يصدق
عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس
كليا وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدق ان تعقل الوجود على الكثير من حيث هو كثير
بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود
ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملة صدق عليه
انه واحد واصلا ولو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود
الشخصي ولزم ان يكون التفريق الوارد على الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم
المتشخص بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم اذ بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة
فيبطل الوجود المخصوص وانه اي كون التفريق اعداما بالكلية والمجوز مجاز
للعقل لا يخاطب ولا يناظر وتدبيته على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية
وايجادا لجسمين الآخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه التي حصلت من الجرة في
الكيزان الى الماء الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن في الجرة اي
وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان حتى لم يمارس الكتب والبرهان
اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه فقد جعلناه
في الكيزان بخلاف ما اذا صبوا ماء الجرة واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم
لا يقولون عند ذلك السؤال ان ماء الجرة محفوظ في الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى ان
الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق اعداما للجسم
بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط
الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا كان التفريق اعداما
وتبادله ان يا وي الوحدة الوجود فان كل واحد باعتبار يكون موجودا
باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يتكثر فيهما
الا الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونها من التصور وهي ان الوحدة

والكثرة في عند العقل والخيال سيتوبان في كل منهما اعرف بالاخر ثم ان الوحدة والكثرة
من حيث هما امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شأن الخيال
ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس فالوحدة ايضا ماخوذة كذلك
لا يدركها العقل بل قوة جسمانية حيالا او وهما فتخصيص احدهما بالاعرفية
عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات
والجزئيات الآن هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك الجزئيات
الا ترسم صور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات بالآلات اي ترسم صورها في الآلات
فالمدرك للجميع هو النفس الا انها ترسم صور الكلية المرتسمة في ذات النفس متميزة عن
صور الجزئيات المرتسمة في الآلات فان النفس تدرك اولا بالآلات جزئيات بتكثر
من صورها في تلك الآلات ثم ينتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية ترتسم
في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس موصوف للوحدة وجزئياتها المرتسمة
هي التي المرتسمة في الخيال او في غيره موصوفة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات
النفس يكون اقرب منها واعرف عندها بطريق الى ذاتها واحد ثم انها موجودة مع تلك الالات
فظهر ان موصوف الوحدة اعرف عند العقل بنفسه من موصوف الكثرة وان موصوف
الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الآلة من موصوف الوحدة فكذا الحال في العارضين
اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضتان لموضوعيهما هناك اي في العقل والآلة
فالعقل اذا اخذ الوحدة كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه
لما هو عارض للمرتسم في آلته واذا اعتبر مع آلته كان الامر بالعكس والا كان هذان
الامران كان التعقل بنفسه اقول فيه بحث لانه قد يرتسم في النفس صور
كلية كثيرة متميزة كما هنا من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة موصوفة
بالكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس موصوفة بالكثرة ايضا وكما ان كل
واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس موصوف بالوحدة كذلك كل واحد من تلك
الجزئيات المرتسمة في الخيال موصوف بالوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بما هو
لما ارتسم في النفس والكثرة بالموصوف لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا
عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من الامور المعقولة وكذا الكثرة يعني

انها اعتبار من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها عارضة من الموجودات وليس في الخارج ما
يقابلها الا الوحدات المجتمعة اقول في كونها من المعقولات الثانية نظر لانها عبارة
عن عوارض الوجود الذهنية على ما سبق وهما يوصفان للموجودات كالتابع ويقابلها الاحاد
العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها والمكيالية
والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة يفنيها اذا حذفت منها مرة بعد
اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفتان بالذات وكذا
المكيالية والمكيلية فموصوفاهما اعني الوحدة والكثرة متضايفتان بالعرض لا التقابل جوهري بينهما
قالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لو جرى اصطلاحا ان موضوع المتقابلين
يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة
على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا جمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فنقول
ان كانت تلك الاشياء الكثيرة المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شيء
واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء الا صارت اجزاء لم يكن والوحدة
عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء التي كانت
موصوفة بالكثرة وحصل شيء آخر هو موصوف للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان
موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك
طريان الكثرة على موضوع الوحدة اقول الجواب النقض بانه لو تم هذا
الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة
وفساده ظاهر والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص
بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالذكورة
والانوثة للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم كالخير والشرية
للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية
والجسمية وغير ذلك مما يرى زواله التشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن
ان يكون شخص واحد موضوعا لها فان قيل يصح قولهم ان موضوع المتقابلين
يجب ان يكون واحدا بالشخص انه يجب ان يكون كذلك اذا لاحظها العقل
وقايسها الا موضوع واحد شخص يجوز بمجرد ملاحظتها ثبوت كل واحد منهما

فيه بحيث البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما اشتبه بنوب احدهما بسبب تعين الاخر فيه لا وجارح و اما اصل انه يجب ان يكون الوصف حكما للمتصل وان كان الموضوع محالا وجد بحيثياته افرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي كالموضوع وليس بهذا الاصل فرض بكون امرى كما قد صرحوا بانه فرض في الموصفة اقول بهذا دليل اخر برأسه لا يتعلق له بما ذكر من الدليل ومع ذلك يقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار وتحقيق لانها تساوق الوجود فكل موجود واحد بالشخص ويمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو بها واحد حتى يكون الوصف او الموصوف محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه فليس هناك الوصف محالا ولا الموصوف وتوهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص في بعض قولك ان كانت الاشياء المتعددة باعتبارها فبحاد انها عرضية متعددة وان يزل ايضا فان زوال الكثرة عرضي لا يستلزم زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي كانت متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لماء اخر فرضنا العدم والضرورة يشهد ببطلانه وان ارتفعت اما باعتبار تجمعها فيمنع الملازمة ونقول تلك الهيئات باقية تجمعها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة جمعية وامّا اصل ان الوحدة والكثرة لسائر المتخصصات فلا يرد بزوال احد وطريان الاخر وجود موضوعهما والا لكان تزويج الماء الواحد في اوان متعددة اعداما لماء واحد وايجادا لمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعداما لمياه وايجادا لماء والضرورة تشهد ببطلانها على ما مر مرارا فان حاصل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية معروضة للكثرة كل واحدة منها امر متصل في حد ذاتها فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصل صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وعوز السابقة ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي اقول وفيه بحث لانه اذا كان ماء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المتصلة التي هي بالبديل ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الواحد فقد زال اقول هذا مع ابتنائه على اصل

اوجه ما اعتبارها بالكثرة في الاوصاف الاشكال الا انه عند التحقيق التي في ...

اليوسا والصورة وعدم قيام جهة على نقاتها ومنهم المصنف على ما سيجيء اما بدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا تقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لكن ان يكون موضوعا لهما هو سائر الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصف في احدهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل السوائل واحدة في حد ذاتها والكثرة ضرورة ان المتصف في حد ذاته بالواحدة لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما يتصف بها بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بالسفينة فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا اليوسا اقول هي شبهة منشأها الاشتراك اللفظي فان اتصاف الشيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء بعينه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما يقال السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف بمعنى ذات الموصوف كما يقال الاربعة في حد ذاتها زوج فقوله اليوسا ليست في حد ذاتها واحدا ولا كثيرا ان اراد به المعنى الاول فذلك ممنوع وقوله ان المتصف في حد ذاته بامر منهما لا يمكن اتصافه بالاخر ممنوع فان السفينة قد يكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد يكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني لكن لا يستلزم ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو اليوسا فان ذات السفينة لا يستلزم الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا بكل منهما وثانيهما ان الكثرة مقسم من الوحدات فان حقيقتها ... وحدات فليس هناك شيء معتبر فيها سوى الوحدات واما الانضمام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة يكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا تحديد وتصور الكثرة انما يتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة وحقيقة الشيء كما هو جامعة وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما وبالجملة اقوى ما قيل في انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة ثم انما يجب الثاني فلانها اعتبارات عقليان واما يجب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كونه الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى

بما هو وصف لها وكما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التوسع

باجزائهم

ان الكثرة متولفة تصدق على كل جزء منه انه واحد وهو امتنع اجتماع الكثرة مع الوحدات ثم كما لا ينافي التقابل الذي انما هو بين الوحدة والكثرة العارضين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ان انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات او اجتماع الموضوع كالفرس والقوس وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يمكن تقابلهما بالذات لكنهما اذا اخذ نفس الموضوعين اقول ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اتصافا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثامن من منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين معا وان الاجتماع الذي لا ينبغي مع تقومه ان يكونا موجودين معا لا ان يتصف شيء واحد بهما اتصافا ثم اقول الحق ان الوحدة والكثرة متقابلان بالذات تقابل التضاد اما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر او تكميلا لم نجد نشأ بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه التضاد فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا يفهم احدهما مع الاخر وجودا او لا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وانها يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما المتقابلان الاخران اعني تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما يكون عدما للاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقوم الشيء بعدمه وتامل فيه فان الضد لا يقوم بالضد لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما تقوم به وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا ترى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انها متقومة منهما الا ان معروض الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فلذا اي لكون معروض الوحدة والكثرة جسمانا بالعرض لا يمتنع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا او كثيرا معا كما فراد الانسان فانها كثيرة من حيث ذواتها وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لا يكون جهة الكثرة الا انه ليس ذاتية لها بمعنى انها ليست بخارج عنها ولم يوجد لها الا انه ليس خارجا محمولا عليها وذلك بان يكون خارجا غير محمول عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس

مقوما ولا عارضا لها لانه غير محمول عليها اذ المدبر هو النفس والملك لا النسبتان فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية والوحدة بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بما هو وصف ما هو متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثيرة انما واحدة من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة معنا عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة الوحدة تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة وليس الواحد بالوحدة حتى يكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها ويسمون الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما تمتنع بعضها بالموضوع وبعضها بالمحمول مع ان العارض بالمعنى المذكور مع موضوعه يكونان متصادقين لجواز ان يكون كل منهما موضوعا للاخر ومحمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني انه حيث الكلام هو انما لما اشتهر من تسمية الواحد بالوصف انما الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وتفصيل معناه كانت الكثرة محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولة المتحد بينهما عارضة لهما خارج عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان

وفي المثال الثاني هو الابيض فان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا
على سبيل التجوز اقول لو قيل ما يقول في القابل [illegible] المص كانت هناك سود او
او كانت هناك حمر او صفر اما غير ذلك [illegible] فيما يكون جهة الوحدة فيه عارضة
من بينها فان العارضان بالكون هناك [illegible] الكون هناك حتى قال المص كان هناك
موضوعات ومحمولات بلفظه [illegible] ان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب
والضاحك الا على سبيل التجوز ليس [illegible] لان العارض مطلق في الاصطلاح [illegible] على
ما هو محمول على الشيء وخارج عنه والانسان [illegible] الكاتب والضاحك [illegible]
العارض على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا [illegible] عدم الاتحاد بالموضوع
[illegible] والاتحاد بالمحمول [illegible] وهذا التوجيه يحمل الاتحاد بالموضوع [illegible]
الى الاتحاد بالمحمول وان [illegible] ان كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية
ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية
ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا كوحدة
زيد وعمرو من حيث انهما ناطق [illegible] موضوعا للكثرة لا يتصور ان لا يكون
موضوعا للوحدة لان كل كثير [illegible] كما سبق في المقسم هو موضوع الوحدة
الذي لا يكون موضوعا للكثرة لموضوع بمجرد عدم الانقسام لا غير [illegible] لا يكون له مفهوم سوى
عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات [illegible] مفهومه بمجرد عدم الانقسام
وحدة شخصية [illegible] مفهوم الوحدة [illegible] الوحدة
واحد من حيث الذات [illegible] قيل الواحد بالجنس الذي
لا سبيل [illegible] ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام
فهذا الوحدة الشخصية [illegible] موضوع بمجرد عدم الانقسام [illegible] الى الموضوع هو
مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول [illegible] مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة
الشخصية [illegible] ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام [illegible] الوحدة
الشخصية [illegible] ان الوحدة الشخصية ذات مفهوم عدم الانقسام [illegible]
كون اضافة الموضوع [illegible] ان يكون الوحدة [illegible]
الانقسام بقوله مطلقا [illegible] يعبر عنها بقوله مطلقا [illegible]

حينئذ

البعض

الخط او المفارق او غير ذلك والا فقط [illegible] ان كان له مفهوم زائد ذو وضع او
كذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يقال والا فقط ان كان ذا وضع [illegible]
يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام [illegible]
كان ذا وضع او مفارق [illegible] ان لم يكن ذا وضع [illegible] ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة
والا اي وان قبل القسمة فهو مقدار [illegible] ان قبل القسمة بالذات او جسم [illegible] ان لم يقبل
بالذات [illegible] فلا يرد النقض [illegible]
[illegible] بسيط [illegible] اجسام مختلفة الحقائق [illegible]
الجسم المركب [illegible] الكلام في موضوع الوحدة الذي لا يكون موضوعا للكثرة
والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء [illegible] الانقسام او [illegible]
بالوحدة [illegible] ان الوحدة مقول بالتشكيك على ما تحته فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد
بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد
بالفصل متفاوت بحسب مراتبه وفي الواحد بالشخص [illegible] اولى بالوحدة [illegible]
وكل ذلك [illegible] الواحد بالوضع ثم الواحد بالوضع الخاص [illegible] الواحد بالوضع
العام [illegible] الواحد بالوحدة الوضعية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها
في كل عدد اشد منها فيما دونه والحق [illegible] فيها [illegible]
الحمل الايجابي [illegible] ان [illegible] الوحدة [illegible] افراد الوحدة [illegible]
[illegible] بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل او [illegible]
معناه ان هو هو [illegible] الوحدة في الانقسام [illegible]
[illegible] جهة الوحدة [illegible] او عارضه [illegible]
[illegible] ان يعتبر [illegible] الكثرة فانه لا يتصور [illegible]
[illegible] الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانه يتصور
في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول [illegible] المعنى الذي
ذكره يكون انقسام [illegible] المذكور باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة [illegible]
[illegible] للوحدة وكذلك كل مفهوم [illegible] فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر [illegible]
[illegible] باعتبار انقسام [illegible] المفهوم الاول فالترجيح لخصوصيته [illegible]

مفهوم
٥٩

وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية وقد [illegible] هو غير ملايم
والوحدة في الوصف [illegible] اسماء [illegible] المضافات [illegible]
في النوع [illegible] وفي الجنس [illegible] وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة
الاضافة [illegible] وفي الاطراف مطابقة والاتحاد [illegible] بان يكون هناك
[illegible] واحدا [illegible] الاتحاد [illegible]
[illegible] والتراب [illegible] والهواء [illegible]
[illegible] كان سوادا [illegible] جايز بل واقع واما اتحاد الاثنين
[illegible] كان يكون هناك زيد وعمرو
[illegible] فذلك [illegible] الاول انهما بعد الاتحاد اذا
كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما موجودا [illegible]
[illegible] وان لم يكن شيء منهما موجودا [illegible]
واعترض [illegible] لانهما كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا [illegible]
بوجود واحد [illegible] الوجود الواحد [illegible] الاولين [illegible]
لاحدهما [illegible] وحدوث ثالث [illegible]
[illegible] موجود واحد [illegible] الوجود [illegible] الاولين [illegible]
[illegible] لم [illegible] ذلك [illegible]
وكان هناك ذاتان [illegible]
[illegible] قبل الاتحاد كان كل واحد منهما [illegible]
ذلك [illegible] بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا [illegible]
[illegible] بعد الاتحاد [illegible]
[illegible] التشخص [illegible]
او فناء لهما وحدوث ثالث [illegible]
بعد الاتحاد [illegible] هو [illegible] التشخص الاولين لان [illegible] التشخص
الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص [illegible]
عن الاخر [illegible] هو [illegible]

ضد السواد

الذي هو

ال

ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان حملا لوحدة الاثنين وتغايرهما
من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست [illegible] لان العدد [illegible]
الانقسام والوحدة لا تقبله [illegible] بالعدد [illegible] تحت العدد [illegible]
[illegible] العدد المتقوم [illegible] ان كل عدد متقوم بوحداته [illegible]
الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة [illegible] ثلاثة وثلاثة فان تقومها
ليس باولى من تقومها باربعة واثنين [illegible] تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها
لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان الكل واحد
كاف في تقومها [illegible] جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار
القدر المشترك [illegible] قلنا القدر المشترك بينها
الذي [illegible] حقيقته [illegible] هو الوحدات [illegible] لا يقال تقومها
بالوحدات [illegible] تقومها بالاعداد [illegible] الترجيح بلا مرجح لانا
نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال [illegible]
كل عدد [illegible] دون [illegible] الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت [illegible]
العشرة [illegible] الاعداد المندرجة تحتها [illegible] تصورت [illegible] بلا شبهة
فلا يكون [illegible] تلك الاعداد [illegible] اذا اضيفت اليها [illegible] حصلت
[illegible] من العدد [illegible] واحد [illegible] الاثنين
اذا اضيفت اليه وحدة يحصل [illegible] من العدد [illegible] اذا اضيفت اليها وحدة
[illegible] وهكذا كل نوع اذا زيد عليه
وحدة يحصل نوع اخر والتزايد لا [illegible] الانواع الى نوع
لا يكون فوقه نوع اخر [illegible] انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية
والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات [illegible]
واحد منها [illegible] انواع العدد [illegible] بالوحدة [illegible]
[illegible] ذلك النوع من العدد [illegible]
[illegible] ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم [illegible]
[illegible] عليهما واذا انضم اليهما واحد اخر [illegible] عليهما وهكذا

مفهوم

والنوع وقد يوصف بها ايضا ومقابلها فانه يقال وحده واحدة وعشرة واحدة فان كل ما له وجود
ذهنا او خارجا فله وحدة ما وهي بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا يتغير الحال
بل سقط بانقطاع الاعتبار على ما عرفت انها من الامور الاعتبارية وقد يوصف بها مركبات
وحدة زيد ارى وحدة عمرو في مطلق الوحدة مستحضر اي كل منها عن الاخر بالمشهورة
اى بما اضيفت هى اليه فان وحدة زيد تشار [illegible] ووصف عمرو لكونه وصف عمرو ولما [illegible]
زيد وتسمى ايضا متنوعة الاضافة لتنوع المضاف مشهورا بالنعت الوصف [illegible]
اضافة حتى يكون متنوعها مضافا مشهورا بما غاية الامر انه يوصف بها ان متنوعها لا بالتنوع
تلك الاضافة كما يوصف للوصل يوصف لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار تسمى مضافا
مشهورا وذكر [illegible] هذا المحل من المتن ما يبقى منه العجب وكذا المتقابل يعني ان الكثرة
ايضا يوصف بها تركه وسهو عن [illegible] كما لموضوعها وتنتسب الوحدة انما موصوفها
باعتبارين وانما قابلها بالكثرة لان الوحدة يوصف بها اضافة فانه اشتمال بالخاص
انما موصوفها واحد منها باعتبار انها وحده لو نافيها باعتبار [illegible] والاضافة
العالية بالخاص اما الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافة [illegible]
والنافية بالكثرة اضافة وواحده لا تفاوت معنا الا بالعبارة وان عرض [illegible]
لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها سلك الحال وكذا المتقابل ان
الكثرة ايضا يوصف بها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لموضوعها وحاله [illegible] مقابلة
للوحدة ويعرض له اى مقابل الوصف ما يستحيل عروضه لها ان للوحدة اراد بها هنا
موصوفها من التقابل المتنوع اما انواعه الاربعة اعنى مقابل السلب والايجاب
[illegible] المتقدم والمتأخر والعدم والملكة وهو الاول ماخوذ باعتبار خصوصه
ويقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحسر المشهور [illegible]
المتضايفين على الحكاية لا معان ان كانا [illegible] وتمام [illegible] فيها مما يلان والا
متخالفان والمتخالفان اما متماثلان او غير متماثلين والمتماثلان هما المتخالفان
اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة [illegible]
المثلان وان امتنع اجتماعهما وتعذر امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة
مما يمكن اجتماعهما ودخل تحت [illegible] مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعها

بوجوه

اضافته

موضوعها

وكذا التقابل الكثرة تعرض [illegible] الاضافات الكثرة فانها كثرة لموضوعها وحاله فيه ومقابلة للوحدة

قول وعقد [illegible] المتنوع

باعتبار حيثيتين ونظيره وحده المحل المتقابلان او الممكن اجتماعهما في الوجود وكيفيات الاول
وسواد الحبشي وانما المتقدم يوصف الثاني [illegible] لان الاجتماع لا يكون الا
في زمان واحد فاذا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان لا يجوز
واحد وان كانا في وقتين [illegible] بوحدته دفعا لتوهم التحوز في الاجتماع
اما ان يكون احدهما عدما للاخر اولا والاول ان اعتبر فيه جهة نسبتها اما قابل لما
اضيفت اليه العدم فعدم وملكة فان اعتبر قبوله بحسب شخصه في وقت اتصافه
بالاو التحقق فهو العدم والملكة المشهوران كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن شانه
في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله اعم من ذلك
بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه كالعمى للاكمه
او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه
اعني الجسم النامي موصوف الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر
فيه نسبتها انما قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين بتقابل العدم والملكة
انما يمتاز عن المتقابلين بتقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل
وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذ اما باعتبار خصوصه او والثاني ان لم يتعقل كل منها
الا بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان والا فهو الضدان المشهور بان وقد شرط في الضدين
ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متضادان متباعدان
في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتضادين الحقيقيين
بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري
والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معقوله
ويتعاكس هو وما قبله في الحقيقي والمشهوري [illegible] ثم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا
وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منها بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان والا
فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل
قابل للوجودي فهما العدم والملكة اولا فهو السلب والايجاب واعترض عليه بجواز
كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل شيئا الا العدم
المضاف لا اجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل

والمشهور في

اولا

موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما الثاني فهو اعدام البصر عما هو قابل له فان ارتفع بالتقابل
سلب اعدام البصر هو البصر بعينه ولا اعتبار لطرف السلب في التقابل بحاله وان ارتفع
سلب التقابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اقول حينئذ انما وانما لا يكون ان
يكون احد العدميين مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما
اعني الموضوعين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم العلم بالشيء وعدم العلم
بالغير وعلى تقدير [illegible] فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان التقابل كل عدم مع
ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد التقابلين تقابل العدم والملكة فلا لان العدم
والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع فاقد عدم البصر
ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلتاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدميين فيه
لان عدم الحول قد شرط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان
يكون احول وعلى كل من التقادير الثلاثة لا يتم قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه
العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد بالثاني سلب اعدام البصر فهو البصر بعينه ممنوع
لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل اعدامه وتعقل سلب اعدام البصر موقوف عليه
قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف منهما لمجرد حرف السلب
في اللفظ فقط حتى لا يعتبر وانما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الاعدام
وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان اعدام البصر
بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل
بينهما وهما عدميان واما رابعا فلانه كذا وكذا اذا فرض من مطلق اعدامه والاحكام
بالخاص ولم يعلم ضمنه العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما
بالسلب والايجاب ان اراد به ان تقابل اللاعمى يعني سلب القابلية مع العمى تقابل السلب
والايجاب فهو ممنوع وتوجيه المقصود للمعترض حاصل اذ غرضه انه يثبت تقابل
بين العدميين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب
فهو مسلم لكن لا كلام فيه وانما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر
عما من شانه ان يكون بصيرا وقد يقال ان عدم اللازم مقابل لوجود الملزوم وليس
داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي

الاسلام

وهو مولا [illegible] المتقابلين [illegible]

منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين ما لا يجتمعان في محل واحد ولا شك ان عدم اللازم
ووجود الملزوم مما يجتمعان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل
انتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للحجر مع انتفاء السكون اللازم لها عنه وعلى ما ذكرنا
من التقسيم يرتفع الحصر لانه اذا كان احدهما مضافا الى الاخر كالعمى واللاعمى والسلب والايجاب واذا
لم يكن احدهما مضافا الى الاخر كعدم العلم بالشيء وعدم العلم بالغير في المتضادين وكذا الوجود
والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم مر علان في المتضادين
وعلى الرابع قول المص وما يعم المتضادين وجوديان ثم ان بعض الحكماء المتكلمين
الموضوع بدل المحل واراد به المحل المستغني عن الحال ولذلك صرحوا بان التضاد لا يقع في
الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا
التضاد بين الصور النوعية للعناصر وبطريق ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكرنا
بعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع
بحسب الصدق [illegible] فلا يدخل كالانسان والفرس في تعريف المتقابلين
بخلاف مفهومي الساكن واللاساكن فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فانهما [illegible]
من التقابل ما يجري في القضايا كالسالبة والموجبة فان قولنا كل حيوان انسان يقابل قولنا
بعض الحيوان ليس بانسان وضده لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء
ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالنقيض بل هو مقابله لو جب [illegible]
لحول متقابله اخرى قلت هذه المقابلة تضاد والاضداد المتقابلان بها الكيفيتان صدقا الشيء
ولكن قد يكون كل منهما كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور ورود العيان
على محل قلنا نعتبر [illegible] موضوع الصدق موردا او محلا للثبوت وعدم الثبوت اذ
المراد من الحلول هنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصورة في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل
بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا
الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس
فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد في وقال ان التقابل من المتقابل
الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او
وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او

توعيه

اعتبارهم

لا وجود لغيره اقول وبما ذكرنا يظهر انه على ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر صدقه
على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية تشبيهية
في المحل تقييدية او تشبيهية فلا تقابل بينهما الا باعتبار ووقوع تلك النسبة الخبرية ولا وقوعها
سلبا تبرجعان بالقوة الى نقيضين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة الصدق
على شيء فيكون مفهوم اللافرس مع هو مفهوم كلي لا يصدق بمفهوم الفرس ولا نسبة تصحح
او لا تصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لا يمكن اذا اعتبرت مفهوما واحدا
ولم يعتبر معه نسبة اما مفهوم الاول والثانية مفهوم اخر ايم لم يكن لك ادراك وقوع
اولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة مفهوما الفرس واللافرس
الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتباينان لا يحملان على
ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد تقرر ان المعتبر في المتقابلين
هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما
قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه
الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان الايجاب
والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع
فلا تصور ورودهما الا على نسبة وعليه بني قول المحقق وهو ارجح اما القول والعقد
يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا
فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين
قولا فمثل مفهومي البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا تصور فيهما سلب
ولا ايجاب فيكونان متقابلين بغير تقابل الايجاب والسلب وكذا ليس من
الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من
الايجاب والسلب والمراد بهما يتحمل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت
تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان
بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوان للانسان
وفي الثاني بلا وجود الحيوان للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضاد قلت
يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا

المتقابلين الاخر بنا على ما مر السبب فاذا وقع الايجاب الكلي كان في كل ذلك سبب فكما لا ايجاب
كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي وليس ولا يكون رفعا للايجاب الكلي
فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما عدم الاخر ويمكن ان
يقال احدهما مع قطع النظر عن الاخر فهما متضادان على ما يعلم من السبب الذي ذكرناه
اقول فظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضد
من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل
التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من السالب والمحمول
مشابهة ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه آنفا من قوله قلتم هذه المتقابلة تضادا
اذا كان المتقابلان بما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في
اعيان الامور وحيث حكم الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية انما
بين النسب الحكمية التي هي امور عقلية تشبيه التضاد بين الامور العينية كالسواد
والبياض قد تقاكان هناك مظنة ان يقال ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق
عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه
مندرجا تحته اجاب بقوله وهو مندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي التضايف
باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف
من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص
منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض
لمفهوم جنس الحصة اخص وبالجملة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ
المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا وقد كان بيان مفهوم
التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث الصدق
والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وعدم
اندراج فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه يجب مفهوم مندرج تحت
الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس
كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت الاخر وكونه فردا من افراده اندراج
افراده وكذا العموم تحت الاخر وكذا الحال بين مفهومي المتقابل والمتضايف فان

مفهوم التقابل من حيث صدقه على افراده اعم من التضايف ومن حيث هو هو مندرج تحت
التضايف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الاعم المندرج
فيه عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في بحثنا فلا اذ من المستحيل
ان لا يصدق ذاتيات الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف ذاتيا
لمفهوم التقابل الذي هو عارض للاقسام لم يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك
الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها
مطلقا وبذلك تم مقصودنا يكفي اقيل اقول فيه نظر لان مقصود الشارح ان التضايف
لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على الاقسام
انفسها صدق التضايف ايضا بالضرورة ولولا الاول لما كان ذلك لكون التقابل عارضا للاقسام
فانه ما قال الشارح ان يكون صدقه على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال في توجيه هذا المقام اراد بالجنس
مفهوم التقابل والضمير في قوله وهو مندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس
للاقسام الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك باعتبار عارض
فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو اعم من مفهوم
التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف اخص منه لكن الكلام
في قوله ومقوليته عليه بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك هي على
المشهور من ان التشكيك المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك بحسب خصوصيات
في الماهيات الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم اي الجنس واستدل على ان التقابل
ليس جنسا للاقسام بان تحتها ما لا يوصف في التحقيق وهي اقسام التضايف
كما ان الموصوف فيها في التضاد واما في الباقي فقد تردد وقال الامام انا لا نعقل
ماهية المتقابلين وان لم يظهر بيانا اما امتناع الاجتماع وذلك يعرفنا على شيء من
المتقابلين بالتقابل وظاهر ان هذا الذي يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات
المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي
للاقسام التي هي عوارض تلك الذوات ام لا واشد التقابل تقابل السلب والايجاب
السلب والايجاب لاشتراك مفهوم التقابل حال سواء من اقسام التقابل والايجاب
على ذلك بوجوه الاول ان منافي السلب انما رفعه او ما يستلزم رفعه لان

عليها انفسها م

اجتماعهما

ما عدا ما سلبه او اجمالا ام بالمنافاة بلا توقف واما منافاة مسلوم رفعه معه انما هي لاستلزامه
على رفعه او لولا الاستلزام عليه لم يتنافيا قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا بالذات
ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما اخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فانه لم
يستلزم رفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الاخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم
الاول فيحكم بلا ملاحظة سوى الاستلزام اجمالا ولا يشعر بالاستلزام الا اجمالا فيغلط ويتوهم
ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل هنا انا اذا اعتقدنا ان هذا انسان قطعنا
النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهومه مع ذلك لو اثنا من اعتقاد انه حجر ولعلكم ما ذكرنا ان
المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما
فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه اثبات الشر لصدقهما
على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه
الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة منحصرة من جانبي
الحصر ايضا منافي ايجاب الخير سلبه ولما انحصر منافي الايجاب في سلبه كان التقابل بين السلب
والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا منافي
لسلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا منافي لايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة من
الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما انحصار منافيه في السلب فكلا اذ يجوز
ان ايجاب الخير ينافي ايجاب الخير ولو سلم انحصار منافي ايجاب الخير في سلبه لم لا يكون تقابل
السلب والايجاب اقوى اذ المقصود انه ليس هناك منافاة اقوى والاقوى لا يلزم من شيء
هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا يقتضي عقدان انه خير وعقدانه ليس بشر والاول ذاتي
للخير والثاني عرضي له لانه خارج عن مفهوم الخير وعقدانه ليس بخير رافع لعقدانه خير وعقدانه شر
رافع لعقدانه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى منافاة من الرافع للامر العرضي فورد ذلك
بان الوجه اذا كان لامر بالنظر اذا ... فلقوله اصلا وان لم يكن الا دائما يكون رافعه
منافيا للموضوع لاجل ان الرافع بلا وسط يكون اقوى من الرافع بواسطة لا يصار
في الباب اليا الاعتراض لا انا نقول انار العقود تسمى بالواسطة متحققا اقوى من تسمين
انار الضعيفة المباشرة فلم لا يجوز ان يكون الحال هنا كذلك وفي بعض النسخ واشد منها
فيه الثالث بدل قوله واشدها فيه السلب ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف

ومن قال في امتناع الاجتماع وورد بانه لا يتصور رفعه خلاف فوق السالب الذاتي بان يكون احدهما عين
سلب الآخر مع ان ذلك الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثاني انما هو التضاد المشهور
على ما سبق وقيل لان امتناع الضدين يستلزم على امتناع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد الزيادة
غاية الخلاف فاوه مانع وان اراد انه من ذلك فالعدم والملكة والتضايف التضاد كذلك
معنى كلامه ان اشد الانواع في السلك هو التضاد لان قول العين والصحف في اصنافه
من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور كلام الشارح
ويقال للاول التناقض يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين
القضايا يسمى بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض هو اختلاف القضيتين في
كيف يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى واعترض عليه بعض المحققين بان
التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف بالقضيتين
خروج عن الحجر ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما
خصصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة
على جميع الاحكام لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم
ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض
بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب
في العلوم الحكمية بل وفي اثبات احكامهم في العكوس واما في الاقيسة لا جرم خصصوا
نظرهم بالتناقض بين القضايا وتبعوا في ذلك وكذلك عرفوا المتناقضين بالمفهومين
المتنافيين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا بناء على ما ذكرنا اولا وبما ذكرنا ظهر فساد
ما قيل ان مفهوم الانسان [illegible] نقيضه [illegible] السلب حصل
هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحد في زمان واحد [illegible] واحد ويمكن
ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لان المفهومين
المتنافيين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين
القضايا وكذا فساد ما قيل بعد ذلك [illegible] المتناقضان بالمفهومين
المتنافيين لذاتيهما [illegible] ان السالب [illegible] في البحث والا [illegible] في القضايا وانما
في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان في نفسه اشد بعدا عنه من جميع

ما سواه كان الانسان واللاانسان المأخوذان على الوجه المذكور متناقضين وهذا المعنى قيل
رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب
والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر لا حاجة
في تسميته بلفظ الانتفاء [illegible] ذلك اللفظ بمعنى اخر [illegible] وتحقق التناقض
في القضايا بشروط ثمانية اي ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط
فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير احتياج الى اشتراط في ذلك بشرط
يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة
الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة
الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او
كذبهما عند اختلاف في شيء منها كما تقول زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس
بحمار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس
في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود
او زيد اب لعمرو وليس ابا لبكر او الزنجي اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر
مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل ويصدقان او يكذبان معا وهذا اي الاشتراط
بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة فبشرط
وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي شرط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف في الكم
اي في الحصر بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان القضيتين الكليتين
[illegible] لجواز كذب الضدين ككونها
كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان ككون بعض الحيوان
انسانا وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات شرط عاشر وهو الاختلاف
في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احديهما صادقة
والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف في الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين
وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة
اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان
بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان [illegible]

بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالجهة المذكورة لم يحصل ايضا التناقض فان الممكنتين
والمطلقتين مع تحقق الشرائط المذكورة لا تتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية
في المادة المذكورة متناقضتان بعد تحقق الشرائط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب
الجهة بالجهة المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة متناقضتان [illegible]
في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احد النقيضين جهة من الجهات كالضرورة
والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة [illegible]
ان رفع تلك الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا
وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس نعم ان الاختلاف بالجهة [illegible]
في احد النقيضين ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا
ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا [illegible]
ان اختلاف الجهة [illegible] فان قلت [illegible]
بينهما [illegible]
مقصد [illegible] نقيضه
الذي [illegible] المنطقيون في [illegible] قلت [illegible]
المتناقضين يجب ان تكونا [illegible]
[illegible] انهما متناقضان [illegible]
مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا ليس بمسكر يظن انهما متناقضان [illegible]
[illegible] شرائط الوحدات الثمان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الموضوع والمحمول والزمان [illegible]
[illegible]
[illegible] الاختلاف في الحصر [illegible]
سلب [illegible]
[illegible] كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان [illegible]

الايجاب فبالسلب وان السلب فبالايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون
عن الخطاء في اخذ النقيض واما التفصيل الذي اورده المنطقيون في تحقيق نقيض نقيض
فمرادهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها ولوازمها المساوية لها حتى يكون
عندهم في المتناقضات قضايا محصلة مضبوطة يسهل استعمالها في العكوس والاقيسة
والمطالب العلمية هذا وان قوله وفي الموجهات عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية
او المحصورة تتناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت محصورة الشرائط
الثمانية واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان
هذه الشرائط يكفي اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال للتناقض القضايا شرائط ثمان
تحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في
الشخصيات يكون تسعا وفي المحصورات عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الانتاج شرائط
الانتاج بحسب الكمية والكيفية مع عدم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات
واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة زعم بعضهم ان المعدولة
لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولنا زيد اعمى او جاهل او ساكت
او ساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في المعدولة
ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا
والحق ان المعدولة ما كان لها معنى عدمي اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي
او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا للملكة التي اضيف اليه العدم بوجه من الوجوه
المذكورة اولا كما صرح في موضعه من تقابل الوجود صدقا لا كذبا ان الموجبة المعدولة
تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ قد يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا
على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما تصدقان
عند وجود الموضوع فيجوز كذبهما لامكان عدم الموضوع وكذبها مصدق مقابلها بالضرورة
وهاتان ليستا مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب ومثال السالبتين زيد
ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وعند عدم الموضوع احد الضدين بعينه كالابيض المسلم
للناس اولا بعينه كالجسم المسلم للحركة والسكون او لا يسلم شيئا منهما كالعقل
مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بالامر الاوسط بينهما كالشفاف [illegible]

اعتبار بل لا يكون النقيضان مطلقة لم يعتبر
فيها جهة لم يتحقق التناقض بينهما
[illegible]

وادام

عن السواد والبياض وعن كل ما توسطهما من الألوان أو عند الخلو عن الضدين لكن عند
الاتصاف بالوسط سواء اعبّر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين
الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد أو بسلب الطرفين كما يقال
لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور وأما قولهم الفلك
لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك إثبات حالة متوسطة
بين الثقل والخفة ولا يمكن للواحد ضدان لأن الأضداد وإن تكثرت لا تتصور
غاية الخلاف إلا بين اثنين منها وهو منتف عن الأجناس ومشروط في الأنواع بأن يجمعها
جنس قالوا لا تضاد بين الأجناس أصلا ولا بين أنواع ليست مندرجة تحت جنس
واحد إنما التضاد بين الأنواع الأخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد
والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا يستلزم ذلك كون
سوى الاستواء ولما اعترض عليهم بأن الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لأنواع
كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بأن لا تضاد بين الأجناس أجابوا أولا بأن
الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم وملكة فإن الرذيلة عدم الفضيلة وكذلك
الخير والشر فإن الشر عدم الخير وثانيا بأن تلك الأمور ليست أجناسا لما تحتها فإنا
نعقل الأشياء التي تطلق عليها الخير أو الشر أو الفضيلة أو الرذيلة مع الذهول عن كونها
خيرات أو شرورا أو فضائل أو رذائل فلم يثبت تضاد بين الأجناس بل بين
العوارض التي يجوز أن يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل
واحد جواب دخل مقدر تقريره أن كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل وليس
لامتناع تضاد لأنه واحد فيهما فالتضاد إنما هو بالفصول والفصول لا يجب اندراجها
تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب
أن جعل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل
ولا يكون لكل منهما وجود متمايز لوجود الآخر في الأعيان بل كون كل منهما
موجودا متمايزا عن الآخر إنما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة
عارض للأنواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لأن
التضاد إنما هو في الأمور الموجودة في الأعيان لا في الأمور الاعتبارية

هذا ما قيل في توجيه هذا المقام وأقول فيه نظر لأن التضاد كثيرا ما يكون بين الأمور الاعتبارية
كمفهومي الجنسية والفصلية فإنهما متضادان مع أنهما من المعقولات بل بين الأمور العدمية
أعني ما يكون العدم جزء المفهوم كما مر من حال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير
ولو سلم أن التضاد لا يكون إلا بين الأمور الموجودة في الأعيان فلا نسلم أن الوجود
النوعي في الأعيان إنما هو بعينه في الأعيان أو مطابقه ومحاذيه على ما تقرر من تحقق وجود
الطبائع في الأعيان وكل من الجنس والفصل أيضا بهذا المعنى موجود في الأعيان
واعلم أن هذه الأحكام إنما هي للتضاد الحقيقي لا للمشهوري ولم يتعرض هاهنا
أقسام التقابل للإضافة ولم يبين أحوالها لأن بحث الإضافة قد مر مفصلا
في مباحث الأعراض الفصل الثالث في العلة والمعلول كل
شيء يصدر عنه أمر إما بالاستقلال أو بالانضمام فإنه علة لذلك الأمر والأمر معلول له
هذا التعريف إنما يصدق على العلة الفاعلية إما وحدها أو المانع للدخول فإنه كاشف
عن وجود فضاء له قوام يمكن السقوف فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف
فإنه كاشف عن وجود ما لم يمكن تحرك السقف فيها إلا أن الشرط الوجودي ربما لا يسمى إلا بالمانع
عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق إلى الأوهام أن ذلك الأمر العدمي هو المحتاج إليه ولا يخفى أن
ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لأن مدخلية الشيء في وجود الأمر إما أن يكون بحسب وجوده
فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب أن يكون موجودا وإما بحسب عدمه
فقط كالمانع فيجب أن يكون معدوما وإما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعدّ إذ
لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فيجب أن يوجد أولا ثم يعدم واعترض على حصر
العلل في الأربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والآلة كالقدوم للنجار
والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف للذي يصبغ الأديم والداعي الذي
ليس بعلة كالجوع للأكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحتراق وبالمعدّ
مثل الحركة في المسافة للوصول إلى المقصد لأن كلا منها علة لكونه محتاجا إليه وخارجا
عن المعلول مع أنه ليس ما منه الشيء وما لأجله الشيء وأجيب بأنها بأجمعها تتمة
العلة الفاعلية لأن الفاعل إنما يكون فاعلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية
لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك إلا باستجماع الشرائط

وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الأدوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد
بأنا سلمنا أن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن
كل ما ذكرنا يحتاج إليه المعلول ولا يصدق عليه أنه جزء للمعلول ولا ما منه ولا ما لأجله
ولا نعني بعدم انحصار الأقسام إلا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء
من الأقسام ويمكن دفعه بأن المراد أن المعلول يحتاج أولا إلى القابل بالفعل
والفاعل بالاستقلال واحتياجه إلى ما ذكر إنما هو بتوسط احتياجه إليهما فيكون تلك
المذكورات من العلل بالواسطة والتقسيم هو علة الشيء بلا واسطة أقول لكن ينبغي أن
يعلم أنه يجب أن يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لأنهم قالوا إن الغاية مؤثرة في مؤثرية
الفاعل فإنهم قسموا المحتاج إليه الشيء إلى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل وإلى ما يكون
مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من غير القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا
ويمكن أن نقول في تفصيل أقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء إما جزء له أو خارج عنه
والخارج إما ما منه الوجود أو ما لأجله أو لا هذا ولا ذاك والثالث إما أن يكون وجوده موقوفا
عليه وهو الشرط أو عدمه وهو المانع أو كلاهما وهو المعدّ ومنهم من قال الجزء إما أن يكون
جزءا عقليا وهو الجنس والفصل أو جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة
إلى ذلك لأن الكلام فيما يتوقف عليه الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية
وتذكر البواقي بأوصافها أو بأسمائها وقد يقال لعلة الماهية جزء وركن ويقال للمادة مادة
وطينة ويقال للغائية غاية وغرض فالفاعل مبدأ التأثير وعنده وجوده بجميع جهات التأثير
يجب وجود المعلول مع عدمه ووجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره ويسمى
علة مستقلة وتامة فإنه يجب وجود المعلول وإلا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه
في زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان إن كان لا لأمر يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستجمعا
ما فرضناه مستجمعا والا لزم ترجح أحد المثلين على الآخر بلا مرجح لأن الترجيح
الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وقد استدعى ما يقال من أنه لم لا يكون هذا الرجحان
بلا مرجح أمر جائز وإنه جائز عند بعضهم أن المستحيل إنما هو الترجح بلا مرجح لا الترجيح من
إرادته أو سلمنا أنه من شرائط التأثير كوجوده في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص
بأحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في أحدهما دون الآخر ترجحا بلا مرجح وأنه باطل
وأما كما ذكر ولا يجب مقارنة العدم إذ لا يجب أن يكون وجود العلة المستقلة

مقارنا لعدم المعلول لما عرفت من جواز اتحاد زمان العلة والمعلول أقول إن المتبادر من
العبارة أن وجود العلة المستقلة يجوز أن يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل قطعا لما
بيّن أنه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا محالة وجود المعلول عند
وجود العلة أعم من أن يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول أو يكون متقدما له
لأنا نقول إذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تأثيره فإما أن يوجد المعلول
مقارنا لوجود فاعله أو بعده بزمان فإن كان الأول ثبت ما ادعيناه وإن كان الثاني قلنا
إن هذا الزمان متعين ويمكن وجود المعلول في بعض أجزائه إذ لا شك أنه إمكانه قبل
العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع إمكانه قبله ترجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا
لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لا محالة ووجوده مقارنا
لوجود الفاعل أيضا ترجح بلا مرجح لإمكان وجوده بعده لأنا نختار أن وجوده بعد وجود
الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره بزمان لا يجب مقارنتهما وعكس هذا ينبغي
أن يكون وجوده مقارنا له لا أن يجب تأخره غير معقول فإن قيل لو صح هذا لما جاز
استناد الحادث إلى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تأثير
القديم في الحادث شرط حادث يقارن الأثر الحادث كتعلق الإرادة عندنا والأوضاع
والأوضاع عند الفلاسفة فيكون القديم بالزمان ذات الفاعل ولا نزاع فيه لا الفاعل
المستجمع لجميع جهات التأثير فإن قيل الضرورة قاضية بأن إيجاد العلة للمعلول لا يكون
إلا بعد وجودها ووجود المعلول إما مقارن للإيجاد أو متأخر عنه فيكون متأخرا
عن وجود العلة قلنا كون الإيجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه
التأثير بعدية زمانية ممنوع والمذكور ثبات المعلول بعدم أي بعدم الفاعل ينعدم إذا انعدم
الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين وسائر العلل الناقصة غير المعدّ
من المادة والصورة والشرط وعدم المانع ولهذا أشار بقوله وإن جاز في العلة أما
المادة والصورة فلا شبهة في أن المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء الجزء بداهة
وأما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى أيضا المعلول بعدها لأن الإمكان يتحقق
في جميع الأزمنة فوجب أن يتحقق معلوله الذي هو الحاجة إلى المؤثر في جميع الأزمنة
أيضا فيكون المعلول في جميع الأوقات محتاجا إلى ذات المؤثر وما يتوقف عليه

لوجوده م

بايثره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منها ما وقت بعد زال ما قاح اليه وجود المعلول
في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لاستحالة بقاء المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن
محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطاري عليه وجوده
فعدمه الطاري بعض تمام العلة فلا يكون زوال المعد مستتبعا لزوال المعلول بل مستتبعا
لما وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدامه حال وجود المعلول وعبارة المتن المعده
بدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين
الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز بعكسه قيل اقول وفيه نظر
لان هذا الكلام انما يتم ان لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل
انما يستفيد هنا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان
وجب في المعد بعينه وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لا يستفيد ذلك المعنى بعينه ثم لو قيل
يجب وجود المعلول بعد المعد لان العلة تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان
وجب في المعد دون وان جاز فكان الجواب ما ذكره وزعم ان بعضهم ان المعد الجيد
يجب انعدامه لتحصيل المعد التريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول كالمعد
التريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز
ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم للاستعداد ووجود المعلول على تعاقب مراتب الاستعداد
وشيء من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو الشيء المنافي للفعل
فكذا ملزومه ايضا ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في بقائه
او حياته اما علة ما لانا العلة الموجبة له اولا حتى ينعدم بانعدامها او الى ما يجوز ان
يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجدت احديهما ثم انعدمت
توجد الاولى في زمان انعدام الاولى فيوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته
المستقلة والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل
وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر واجيب
بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل
مستقلتا الاحتياج بان يكون كل واحدة منها بحيث لو وجدت من ابتداء وجود ذلك
المعلول الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول بهما

معدم بهذه العلة ويوجد الاولى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد
بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له من الاولى
ولما كانت الاولى علة مستقلة وجب ان يكون مستندا للمعلول اصل الوجود اعني
تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انما يستند بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى لانه يلزم
ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين بحيث ان
يكونا بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاولى بعدها وان امكن ان يوجد
بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة الفاعلة اذ لابد
لكل واحد من الفاعلين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان
يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه
لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه
زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا اخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة
وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين مثلا اشترط انتفاء
احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير موقوفا على خصوصية احد
العدميين زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير الموقوف على خصوصية العدم
الاخر تاثيرا اخر انتهى كلامه اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول
لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل بانعدام العلة الاولى وجد علة تامة واستمر وجود المعلول
بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلت ان اراد حاصل
الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة التامة الثانية
واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من
ان يكون في الزمان السابق او غيره نختار انها تفيد وجود المعلول ولكن
في الزمان الذي هو زمان وجود العلة التامة قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان
وجود المعلول في زمان وجود العلة التامة الذي هو اثر العلة التامة غير الوجود
في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا محالة فعلى هذا يكون اثر
العلة التامة وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى
للبقاء الا هذا فالعلة التامة تفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم يلزم استقلاله

(ذلك يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا
بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاولى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى
ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة الفاعلة اذ لابد لكل واحد من الفاعلين
من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما
لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا
فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير
المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا اخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع
من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين مثلا اشترط انتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد
في عدم المانع واذا كان التاثير موقوفا على خصوصية احد العدميين زال بزوال
ذلك العدم ويكون التاثير الموقوف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر انتهى
كلامه اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة
الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد علة تامة واستمر وجود المعلول بهذا السبب
قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود الحاصل
للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة التامة لا تفيده واستقلالها لا يقتضي
ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان
السابق او غيره نختار انها تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود
العلة التامة قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المعلول في زمان وجود العلة
التامة الذي هو اثر العلة التامة غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر
العلة الاولى لا محالة فعلى هذا يكون اثر العلة التامة وجود المعلول في
الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة التامة تفيد بقاء
وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم يلزم استقلاله لانا نقول العلة التامة
تفيد نفس الوجود من غير اعتبار ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن
لما وجدت العلة التامة في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين
زمانا وجودي العليتين زمان لزم استمرار وجود المعلول وصار
باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون المعلول

واحد علتان يفيد احديها اصل الوجود وفي آن انعدامه توجد علة اخرى يفيد بقاء الوجود الحاصل
بالعلة الاولى قوله يلزم ان لا يكون العلة الاولى مستقلة قلنا لا يمتنع كونها مستقلة اذ المطلوب
جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باي وجه كان لو اما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع
اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام
الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى يجب ما ادعينا
سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن
خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال
بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا اخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لمحل واحد
شخصي علتان مستقلتان مطلقا وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان على سبيل
البدل مستقلتا الاحتياج بان يكون كل واحد منها بحيث لو وجدت من ابتداء وجود ذلك المعلول
الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون
خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان
يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاولى علة هذا خلف والحق منع المقدمة القائلة اذا
لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط ومما يظن من ان البناء يبقى بعد
البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه الجهل بما هو علة حقيقة لذلك
ما يقال لاشك ان الاب له مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له
مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلة او شرط لسخونة الماء السخن بها مع بقاء
السخونة بعدها فيبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب
ما اراد بخصوصه وذكر معه علة فاعلية او شرط به ببقاء العلة التامة لكن المني وذكر
المني علة معدة لحصول صورة التي لم حصوله فيه زمانا مع امور يحدث هناك علة الاستعداد
لقبول الصورة الان فيفيض عليه تلك الصورة من المبدأ الفياض فصورته
انسانا ونحاوه انما ماله علة اولى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك
النار بمجاورتها للماء بعد مادته لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدأ ومع
وجدت بعد المعلول الفاعل اذ الكل واحد في ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله
مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين

المعده

لايجوزه

آكم

ادم

وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما مبني على
وانما النزاع هنا في ان المبدأ الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار اذا
تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدده اذ الكثرة
باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون
تعدد بوجه ما كان داخلا فيه ومتنازعا فيه اتضاح الحكم بوجهه الاول لو كان الواحد
الحقيقي مصدرا لامرين كانت مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فان كان كل منهما داخل
الحقيقي كان لامر واحد جهتان مختلفتان وان دخل فيه واحدهما لزم تركبه فلم يكن الواحد
واحدا هذا خلف وان خرجا او خرج احدهما وكان الكلام فيها لزم التسلسل في الحقيقي ان
المصدرية اي ارتباط لا يمكن ان يسند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا
والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام الى
مصدرية المصدرية حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا
الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد الحقيقي شيء لان مصدريته لذلك
الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فاما داخل فيه ويلزم تركبه او خارج
عنه معلول له فالكلام فيه كالكلام في الاول اما مصدريتها ملزوم التسلسل او نقول
كان هناك اثنين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا
واحدا وهو خلاف ما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان
المصدرية امر اعتباري فلا يحتاج الى المصدر فيتسلسل لا بد ان يكون للعلة خصوصية
مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره
اذ لولاها لم يكن اختصاصها بهذا المعلول باولى من اختصاصها بما عداه فلا يتصور
صدوره عنها فانا اذا فرضنا مثلا ان الماء تصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية
لا يكون له مع غيرها وبحسب ذلك لا يكون يستتبع صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها
وتلك الخصوصية هي المصدرية فتكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول
وانما نعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة
بحيث يجب عنها المعلول تارة اخرى وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود
في هذا المقام حتى ان الخصوصية الصادقة عليها الاشكال بانها اضافة لكن

الصادرية

لم تتصورها بمفهومها الاضافي بل اريد الخصوص لا ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص
لا يكون له ذلك مع غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطلب الكون حقا
لا يشكل فالعرف المشهور والمعنى الصافي المعلول اذا كان واحدا يكون مصدره
بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يكون مصدرين
متغايرين لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مر آنفا ولا ان يكون واحد
منها داخلا فيه فيلزم كون احدهما لا اقل خارجا معلولا له ويتم الكلام اه واعترض عليه
بانه لا يجوز ان يكون الذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متساوية في
... او غير مشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور
باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين فلا نسلم انها
موجودة قوله وتلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا قلنا ان
اراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون في الخصوصية فاعلا حتى
يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع معلول معين ومع امر عدمي او له خصوصيته
مع معلول اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان
اراد بالمصدر ماله مدخل في الصدور سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نسلم ان المصدر بهذا
المعنى يجب ان يكون موجودا لانا قال ان سلب المتمم ليس موقوفا على وجود الخصوصية
بل يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم في تكثر الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول
لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثر الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء
كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثره لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب
بالضرورة وما قال من ان سلب شيء عن شيء امر متغاير لا يمكن في العقل الا بعد تعقل مسلوب
ومسلوب عنه متصور ... ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وعدم في ان لا يكون الواحد
الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فندعي بان الواحد الحقيقي كالواحد
... في صدقها تكثر على انحاء السلوب والاضافات وان لم يكن هي تحتمه
في الخارج ولا تمس ... وذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما
الموصوف على تعقلها هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور
الكثير عن الواحد لما كان جود الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يتم الاستدلال منه

مع الوحدة الحقيقية خصوصية

ثار ذاته

عليه لكن هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا اذا راينا الماء يوجب البرودة والنار توجب
الحرارة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تكثر المعلول تعدد العلة وليس
عكس النقيض انه لولا تعددت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب والجواب ان الاستدلال
على مغايرة طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا اذا رأينا نارا ولا برودة معها كما
مع الماء ورأينا ماء ولا حرارة معه كما كان مع النار علمنا تخلف اثر كل منهما عن الاخر فانا اذا
فلو رأينا نارا متعددة بلا تخلف لم يكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو
الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا و لما ليس ا لان
ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان مفهوم صدور ا هو لا صدور ب لا صدور لا ا
اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب قال
الامام العجب ممن يضيع عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يغلط في هذا المطلب الاعلى حتى يقع
في غلط يضحك منه الصبيان ثم نوقش الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب
استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد عن المعلول الاول الا واحد
هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم كل
موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر والآخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا
باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول من وجوه
كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات
فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات
عقلية لا يصح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروطا
وحيثيات يختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة
في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصح
ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات من غير
ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس
الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت
الغير فلو كان لها مدخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها للواجب
على ثبوت الغير بل تعقلها موقوف على تعقل الغير كما مر فلا دور واول

لمصدرية

ان

ان سلب شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين الشيئين فلا يتصور تحققها
الا بعد تحققهما والحق في الاعتراض فذهبت تكثر الجهات المصححة لامكان
صدور الكثرة عن الواحد بوجه اوضح حيث قال اذا فرضنا مبدأ اول ولنكن ا يصدر عنه
شيء واحد ولنكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم ان جاز ان يصدر عن ا بتوسط
ب شيء ولنكن ج وعن ب وحده شيء ولنكن د فيكون في ثانية المراتب ستة اشياء لا
واحد فقط الاول وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى الثاني آخر صار في ثالثة المراتب
... ثم ان جاز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ج د
~~... وعن ب بتوسط ج ... وبتوسط ... و بتوسط ج د معا ...~~
في ... معا ثالث وبتوسط ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط
ب ج سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع
وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه
كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب
الى يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز
وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في
مرتبة واحدة عن مبدأ واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للكثرة امورا
موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا
فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم فينعكس على نفسه
وفي الوصف الموضع لا عكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين تستقل كل
منهما بالافادة خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين
لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف
على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يتوقف الاثر
الى شيء اخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف
على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع
المستقلين عليه بمعنى ان يصدر بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج
الى كل منهما افرادا مغايرة للمحتاج الى الاخرى وقيل لانه لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه

ثالث وسبعة

ليستقل

[هامش: التوضيح]

بجنبه واورد الامام ان المعلول الشخصي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة المؤثرة لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما بينها يجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منها بعينه لا يلزم الخ بل انما يلزم احديها لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد بالشخص معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالنسبة الى كل واحدة منها بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانها اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منها لا عن مفهوم احديها الذي هو اعم منها فلا يتم الدليل الاول وايضا قلنا انما كما ذكر في الدليل الثاني يستغنى بها وهو انما يتوقف المعلول على احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذور المذكور في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا واقول ان المعلول الشخصي لما امتنع ان يعدم مع ان يعين العلة من جانبها فلزم احتياجه الى كل واحدة منها بعينها ولزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارد على شخص البدل اما ابتداء او على سبيل التعاقب فلا يلزم محذور اذ المتعين بالعلة على تقدير وجود كل واحدة منها انما هو الموجود في ذلك الحين لم يوجد بعد او وجدت ثم انعدمت فيه او الحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها ايضا لانها لا تكونان للموجود الخارجي فان استغناء الشيء عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها انه لا يوجد بدونها فاذا لا يكون موجودا لا يتصف بشيء منهما والطبائع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المص ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افراد الاشياء التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والسبب ان العلة والمعلول من قبيل المعقولات الاول

[هامش: ويفهم التعليل على وجه آخر وهو ان الشخص ليس بحاجة الى علة معينة بل الى علة ما ...]

[هامش: الشخص اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان يستغني بكل واحدة منهما عن الاخرى فلزم ...]

لا شك في انها من الامور الاعتبارية والازم التسلسل واما انها من المعقولات الثانية فمبني على ما يعرف بالتامل وهذا مبني على التصانيف ومن حكمها في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين بعينه قد يكون علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل المتوسطة ولا يتعاكس اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بواسطة او بغيرها ولا المعلول علة لعلته كونه كذا ويراد ان المتضايفان متلازمان وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكر دليلا على ابطاله كما ذكر على بطلان التسلسل فكانه مبني على بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي ويستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على علة المتقدم عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات فنقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان هو كك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علة الشيء لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان في العالم غير اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقرير ماخذ الدليل عليه بانه تام وفيه ما فيه المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية وليس يمكننا ان نجعلهما سواء فلا بد ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال قالوا وسا ان يقال كل واحد منها على تقدير الدور متقدم الى الآخر المتقدم اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم في اعتبار كل واحد الى نفسه وامتنع اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاولى ان يقال نسبة المتقدم اليه الى المتقدم بالوجوب لان العلة المتقدمة تستلزم معلولا معينا ونسبة المتقدم الى المتقدم اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وحالة الوجوب والامكان متنافيان واذا كان بهذا اقوى من ذلك الا وسا ان يحقق النسبة بكنه العارف الاعتباري واقول فيه بحث لانه جاز ان يكون الكل من الشيئين جهتان نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون حاجة بعده الى ابطال ولا كلام في البطلان الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء متقدما ومتقدما اليه كلاهما من جهة واحدة وقد يحصل الدور يكون الشيء متقدما ومتقدما اليه من جهة واحدة ولا يتقدم في ذلك الا الترتيب على كونه متقدما صفة لذلك الشيء وعلى كونه متقدما اليه صفة اخرى له تغاير للاولى كما هو ماخوذ بعده فان منشأ احدى النسبتين هو كونه متقدما ومنشأ

الاخرى هو كونه متقدما اليه واعترض عليه الفاضل الارموي بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرتب عنده امتناع الانفكاك مطلقا فهو منعكس الافتقار بهذا المعنى من جانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع الانفكاك مع تخلف الشيء المتقدم عن المتقدم اليه حاجة الا ما جاء من الشبهة في التقدم جنبية في قوله وان اردت بالتقدم المعلول معنى المعلولية كان هو كل كل واحد منهما على تقدير الدور متقدما الى الآخر فيلزم هو كل كل واحد منها معلول للآخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مركبة من الدليلين المردود والمرضي اقول في الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلول ترتيبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكانت المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يقتضي ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموجبا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا او محتاجا ومفتقرا وموجوبا في حاصل الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك بطلانه ضروري فان قيل اللزوم ممنوع فنقول سند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة الواحدة للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد الجنس والازم تخلف الشيء عن العلة الواحدة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان بحيث كل منهما علة لوجود الآخر او ما بعد احدهما علة لوجود الآخر ووجود الآخر علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة الواحدة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة الواحدة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علة الواحدة وبطلانه ظ ولان كون الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظ البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد وان تكون موجودة قبل وجود معلولها ليس بحث فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه ولا ترائي مفروضا ما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها الى تلك السلسلة

[هامش: انتهى كلام ... ولا يحتمل غيره وان اراد بالافتقار ما ذكر ...]

[هامش: وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه]

يمتنع الحصول بدون علة واحدة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة يجب اولا فيوجد ثانيا وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير يمتنع ايضا اي يمتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة اقول واثبت جيراني ما يقرر في الكتاب تسلسل الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها كيف يوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب لذاته فقد علم انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة والتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها وهو برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يتعين تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فيطبق بين الجملة التي قد فصل منها آحاد متناهية والجملة الاخرى وذلك بان يطبق الجزء الاول من الاولى بالاول من الثانية وهكذا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد على الناقصة الا بمقدار متناه فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض بانا لا نسلم انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي قد يكون لعدم التناهي وايضا الخلف لازم من المجموع اي من لا تناهي العلل او المعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان المجموع قد يكون محالا مع امكان كل واحد من اجزائه في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالنطق مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويان او متفاوتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه محالا ضرورة ان الاحتماعي للاوجد ...

[هامش: التي لم تفصل منها آحاد متناهية وتطبق احديهما على الاخرى]

بالضرورة ان ما سوى عدم السابق ليس كالاوعن الشمس بالاعداد بانا من الاعتبار الحط
ولا يرتفع الوجود من المعدود الا بين مسابقه ومن الشمس بالماضي اعني بالامور
المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي تعد معا لكن لا ترتيب بينها كالنفوس الناطقة بان
للمتكلمين مجمعون على استحالة لاسابقها واجراء برهان التطبيق فيها وسيصرح المصنف في
مبحث حدوث العالم واما الحكماء المشرطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها في الوجود والترتيب
منها فهم يقولون اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتيب ايضا فاذا اخذ
الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق
بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم ان وقوع احاد احد الاخرى ليس في الوجود
الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة
في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا
كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد
موجودة معا لكن ليس بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء
الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى (احدهما بازاء)
اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الآحاد واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر
على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر
التكلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل عن استحضارها فمنعوا ذلك تتميم التطبيق (التطبيق)
بين جملتين ممتدتين على الاستواء وبين اعداد الحصى ما لم يمكن في الاول اذا طبقت طرف احدى (جملتين)
الجملتين على طرف الاخرى كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الثانية وليس الحال
في اعداد الحصى كذلك بل لا بد هناك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها ولا يكفي في التفاصيل ان
يقع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان
موجودتين معا من الامور الحكمية وان لم يكن بين احادها ترتيب والعقل يفرض ذلك
الكل واحدا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة احادها مفصلة
بل يكفي في فرض وقوعها الا ان يمكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور
الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا سواء كان بينها ترتيب اولا ولان التطبيق
باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارها توجب تناهيها لوجوب

اوزياد

او زيادة احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق برهان آخر على استحالة التسلسل تقريره انا نأخذ
المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل او العلة المحضة اذا
كان التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه على التقدير الاول او تحتها
على التقدير الثاني معدودا اما باعتبار وصف العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له
من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى
للمعلولات ويلزم عند التطبيق منهما زيادة وصف العلة على التقدير الاول
وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة
على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول المحض والعلة بل
على معلول علتها المتقدمة عليها برتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة
عليه واما على التقدير الثاني فلان وصف العلة والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق
بينهما وكل علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون قبلها علة فاذا انطبقت افراد المعلولات
باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات
لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات
على علته فلا تكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه فيلزم
سلسلة المعلولات بواحدة وهو انقطاع السلسلة وكذا كل معلول على التقدير (العلل على سلسلة م)
الثاني لا ينطبق على علة بل على علة معلوله المتأخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا
فكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم
زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد وينقطع السلسلتان معا ولان
الموثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان
المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا تجب به وكيف يكون الجملة
بل هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان آخر تقريره ان جميع تلك الموجودات
المتسلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود
ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائه في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا
بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلاحتياجه الى جزئه الممكن واذا كان المجموع موجودا
ممكنا فموجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه وهو ايضا محال

٩٢

لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله ايضا على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون
علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول المركب عليه ايضا
فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا بد ان يكون جزءه لان كل جزء
محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد تقرر ان العلة
المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك
الخارج جزءا من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الا الى علة موجبة داخلة في السلسلة والا
توارد علتان على معلول واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من
احاد السلسلة مستند الى آخر منها لا الى غير النهاية بحيث لو ايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة
داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون منتهيا وقد فرضنا غير متناهية وبما ذكرنا من التقرير اندفع
ما قيل يجوز ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نسلم استحالة كونها نفس السلسلة
فان العلة التامة يجب جميع ما يتوقف عليه الشيء فيكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من
الواجب والممكن فان قيل فلم لا يجوز ان يكون وجود تام ذاتها وان اريد به
العلة الفاعلية فلا نسلم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء
من اجزاء السلسلة حتى لنفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير
فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا ان المراد بالعلة الفاعلية المستقل بالايجاد واما
السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات ثم يرد على التقرير
القائلة بان كل جزء محتاج الى علته فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها
بوجه ما لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها بعيدا وبها
في ايجاده وعلى ما لمعدوم العلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة
لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة للجزء الذي
نفسها علة ذلك الجزء وهو باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا
فشيئا كخشبات السرير وآلته الا جماعته فعند حدوث شيء من الاجزاء الاولى ان لم يوجد
العلة المستقلة التي فرضنا علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان
وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الاجزاء الاخر عن علته المستقلة بالايجاد
وقد ثبت بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها

(في الهامش: حتى يرد هذا السؤال لان غرضنا ... الذي ليس بنفس ذاته تم)

يجب ان يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى آخر خارج عنها وان كان المعلول المركب
مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء بحيث كل جزء منه لجزء منها يقارنه بحسب
الزمان ولا يلزم التقدم والا لتخلف وبهذا ايضا يندفع ما مر من انه لا يفيد المطلوب امتناع
كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اين انها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية
الشيء لنفسه او لعلله وذلك لان مجموع الاجزاء الى كل منها موصوف بالعلية والمعلولية بحيث لا يخرج
منها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من
الجانب المتناهي ولهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول
فانه جزء من السلسلة يحصل السلسلة عند تحققه ومع ذلك جزء منه فان بعض جزء من السلسلة حتى يكون علة (جزء منها م)
المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وبازاء كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل في حد (مجموع م)
المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة
فيحتاج باحتياجه الى السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع نفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة
من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا فلكنا
لا نقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما عرفت
وقد فرضنا ان علة كل مجموع او ... لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل لمعلوله الاخير
في ايجاده فان قيل نحن ننقل من الابتداء علة الجملة لا بد ان يكون شيئا من اجزائها
لعدم اولويته ببعض الاجزاء اولان كل جزء نفرض معلة او سابقة بان يكون علة للجملة
لكونها اكثر تاثيرا واشد اهتماما بل هي الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية
لان غيره من الاجزاء علل لبعض الجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها الى
معاون خارج هو علته الموجبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة الموجودة
الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها
بعلة وقولكم انها ممكن يوجد بايجاد ... بل هي ممكنات تحصل كل منها بعلة فمن اين يلزم
الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا تفتقر الى غير علل الآحاد وايضا
جميع تلك العلل الموجبة التي هي علة موجبة للسلسلة باسرها اما ان يكون نفس السلسلة
او داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود آخر ممكن محتاج الى
علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات غير احتاج

٩٣

كل منهما الى علة وما يقال انه وجدت الآحاد فيفرض ذلك منها كلام خال عن التحصيل بل هو اما
خلاف المجموع او علته ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده وان
اراد بها المؤثرة بالاستقلال فحقه ان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع او وجه آخر
لو ذهب سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل لان
العلية والمعلولية متضايفتان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود فاذا
وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد
من احدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل ما
في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير
وكذا القول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد العلة على عدد المعلولية لان
كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة وغير عكس كالعلة الاولى وجه آخر انه لو وجد سلسلة
غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات لا يخلو ان يشتمل على الوف فعشرة الالوف
الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعشرة آحاد او اكثر والاول محال لان عشرة الآحاد
يجب ان يكون الف مرة مثل عشرة الالوف لان … ان يأخذ كل الف من
الآحاد واحدا … يكون عشرة الف مائة … ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان
الآحاد … جملتين احديهما من عشرة الالوف والاخرى من الزائد
عليها … اي الجملة التي من عشرة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او
من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة وان كانت
السلسلة غير متناهية من الجانبين … متصلا بحصل جانب متناهي فيثبت الترديد اما
لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عشرة الالوف متناهية لكونها محصورة بين
حاصرين … السلسلة والمبدأ الذي هو مبدأ الجملة الباقية اعني الزائد على عشرة
الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عشرة الالوف تناهت السلسلة لكونها
عبارة عن مجموع الآحاد … من الالوف والمالف … الجملة المتناهية الاعداد
والآحاد متناهية بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي مقدار الزائد على عشرة
الالوف تقع في جانب المتناهي ويكون متناهيا ضرورة انحصاره بين طرفي السلسلة
ومبدأ عشرة الالوف … عشرة الالوف … [illegible]

بلغ

والمعلولية

العلية في معروض وجودي تحققه

علة فاعلية …

فيلزم تساوي عشرة الالوف بالضرورة فيلزم تناهي السلسلة لتناهي الآحاد اعني عشرة واحد على تقرير ورد
على المقدمة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص
المتناهي ويمكن دفعه بان الضرورة قاضية بان كل عددين سواء كانا متناهيين او غير متناهيين
اما متساويان او متفاوتان ويجاب بالثاني ان العلة والمعلولية وليس المراد بهما
العلة والمعلول مطلقا بل الفاعلية والمعلولية على ما يستعمل في عرف البعض ان الوجودي والعدمي
على معنى انه اذا كانت العلية في معروض وجودي كانت المعلولية في معروض وجودي وبالعكس يعني اذا كانت المعلولية في معروض
وجودي كانت العلية في معروض وجودي وهذا معنى ما قالوا في الوجود وايضا اذا كانت
العلية في معروض عدمي كانت المعلولية في معروض عدمي وبالعكس يعني اذا كانت المعلولية
في معروض عدمي كانت العلية في معروض عدمي وهذا معنى ما قالوا في العدم وذلك لانه لا
تأثير للعدمي في الوجودي … ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول
ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلة وجودية ايضا فان
قيل ان تأثير الوجودي في العدمي لا يكون … ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كان
العلة الفاعلة وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كان
العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه لو صح ان يعلل العدم على الوجود
وان عدم العلة الفاعلة علة لعدم المعلول لم يكن ان يكون الوجودي علة فاعلة للعدمي والا لكان عدم
الوجودي علة فاعلة لعدم العدمي الذي هو وجودي حيث اقول مردود بانه يجوز
ان يكون الوجودي الذي هو علة فاعلة للعدمي هو الواجب ولا يتصور له عدم حتى يلزم
ان يكون علة للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا … لكان بعض
… ذلك العدمي لا بد له من علة موجودة اذ الموجود لا ينعدم الا عن موجود …
معدوم … لان عدم العلة علة لعدم المعلول … ان الوجودي
علة اي علة لذلك العدمي … علة معلول واحد … ان لا يكون
لكل … ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجبة اذ … بالاتفاق
في الوجود ازلا وابدا ولو … يجوز ان يكون علة واجب الوجود تعالى … الى
معلول ايضا … الوجود علة لجواز ان يكون وجوده مشروطا بشرط لم يتحقق
بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لشيء واحد لا سيما عند الحكماء البسيط

المبدأ الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب ثم لا يكون مصدر الاثر وقابلا له وبنوا على ذلك
اتصاف الواجب بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما يقوله الاشاعرة واستدلوا على ذلك
بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول
بان يكون نسبة الفعل … من المنتسبين الاثنين وقع نسبة القبول … وذلك لتنافي
لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان … الفاعل
التي يجب عنده وجوده وجود المفعول والقابل لا يجب عنده وجوده وجود
المقبول بل يكفي حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا استجمع شرائط
تأثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول منه فكذا نقول
ان القابل اذا صح … كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه …
… وان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان
الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا … عن ذلك
بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا لمعلوله من حيث انه فاعل
دون القابل اذ لا يتصور استقلاله … من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل …
في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه
من تلك الجهة وهو محال اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو … الفاعل …
هذا الحيث وامتناع الوجوب … ليسا من جهة واحدة بل من جهتين …
والثاني … ولا يجب المخالفة بين العلة والمعلول الا ان كان المعلول محتاجا لذاته الى
تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون
ماهيته مخالفة لماهية العلة والا لزم ان يكون … المعلول محتاجا الى نفسها … وان كان
محتاجا الى العلة في تشخصه لا في نوعه وماهيته جاز ان يتفقا في الماهية وان يختلفا فيها
ولا يجب صدق احدى … الصاحب … اذا كان شيء علة فاعلة لآخر
وكان … مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب
فاعلا لذلك الآخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان …
وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل
لا يجوز ذلك اذا فرضت عليتها التامة من جهة واحدة وليس التشخص من العناصر …

انما هو من جهة القابلية كما … بانه فاعل الوجوب

علة لذاته تشخص آخر لا … الاشخاص … لو كان التشخص من الماهية ما يجب ذاته وماهيته
علة لآخر منها لزم ان يكون كل تشخص علة لآخر منها لاستحالة … تلك الماهية ويلزم ان الاشخاص
الغير المتناهية مترتبة موجودة معا وفيه بطلان لا لانه يلزم منه ان يكون كل شخص علة لآخر واما الملازمة
ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاستحالة … الماهية العنصرية علة لذلك الشخص الآخر
المعلول فرضا … دليل آخر على ان العناصر ليست عللا ذاتية
بعضها لبعض … ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعض من
غيره بل كلها في ذلك سواء … معلولا … بغير ذلك …
… العلة الذاتية … ان يكون علة …
العلة هي الماهية بحيث لا يكون لخصوصية الافراد مدخل في العلية …
المعلول … دليل آخر … ان التشخص
من العناصر لا يتقدم بالذات على تشخص آخر … ان كل شخص من العناصر يمكن ان …
متقدما بالذات على شخص آخر … والعلة الذاتية لا بد وان يكون
متقدما بالذات على المعلول … بطلان امكان … التقدم والتأخر …
التقدم الذاتي يجب … امكان التقدم والتأخر …
والكل … دليل آخر … ان التشخص من العناصر … ان …
ليس اولى بان يكون علة للآخر من العكس والمتكافئان لا يكون احدهما علة للآخر ويرد
عليه وعلى الدليلين الاولين … انما يتم على ان اشخاص العناصر متساوية
في الماهية … دليل آخر … ان كل شخص
من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر
لان كلية … الحكم ممنوع والاستواء في الماهية … لا يفيد ذلك …
… والفعل …
من … المنسوبة الى النفس
الحيوانية وهي اربعة … ابعدها عن الافعال هي التصورات … او
… تصورا مطابقا او غير مطابق وانما … ان يكون التصور … لان …
الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به … خاص والاول …

ان …

اجزاء الامور المتباينة ويترتب على الباقية ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور ويشتد الى ان يتحقق
ثم طلب اما منبعث عن ادراك الملائم في الشئ اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق
ويسمى شهوة وللشوق كردة وغلبة اما منبعث عن ادراك منافاة في الشئ المكروه
او الضار ادراكا ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته للشوق
كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومن يعلم ان الفعل الاختياري
قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة انما هو على الاغلب
ومريدا لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حيا او حمية وعند وجود هذا الاجماع ترجح احد
طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه الحركة من القوة المنبثة
في العضلات المحركة للاعضاء هذا او قد يقال لو كان المبتدي في صدور الفعل اعني التصور
الجزئي لزم الدور ولان تصوره من حيث انه جزئي فرع الشعور بوجوده على وجوده
لانا قبل حدوث السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا او نفعا في هذا المحل في الوقت
على هذا الشرط والتقييد بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الا كليا وانما نتصور
هذا السواد من حيث نحصيله لما تقدم من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف
وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب المص بان ادراك الجزئي قبل وجوده
موقوف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على
تخييل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج معلولا لحصوله
في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال انما بعد الحصول في الخارج فلا يلزم الدور والحركة
انما تكون مع ارادة جزئية بحسب تلك الحركة وهو ما يتعلق بالحركة مع تكملات والارادة
اشارة الى جواب سؤال ربما يورد فيقال الحركة على مسافة فيكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها
ناشئة من تصور الحركة عليها مع انا نجد على صدور بعضها المتوسطة من غير ان نتصور بخصوصها
وتتعلق ارادة بها كما في الحركة فيقابل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة بجملتها
كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود ويظهر ان الافعال الجزئية العادية مثلا
لا تحتاج الى تصور او ارادة جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف
على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة بجملتها اولا ونحوه ارادة
كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يحصل في الحركات مع وجود ومن ثم يحصل ارادة جزئية

مسلة بقطع جزء من المسافة وانتهى منه وبين ذلك الحدود وبعد قطعه اياه يحصل حد آخر ويحصل اليه
انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها يحصل حد آخر بعده انعطف الحركة ولم يجاوز
ذلك الذي وصل اليه وهي واننا نقل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث
ارادة ويترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فمن التخيلات والارادات استمرار الحركة وكان
لا يمكن تخصيصها ولا يمكن كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات المتجددة بعضها
لا يمكن جزئيتها ولا يمكن كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة ثم
فلا بد لها من علل حادثة ثم والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان
دفعة فممتنع وان كان السابق علة للاحق كان انصرامها لان السابق ينعدم حال حصول
اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله لكون السابق من هذه التخيلات علة
للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى ثم يحصل ان السابق
علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان العلة المعدة يجب ان لا تجامع
المعلول على ما تحقق ثم اعترض بان الانسان يحدث منه حركة حسية على مسافة
كموضع مثلا انه يتصور نهايتها ويتوجه اليها تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة فيما بينهما
اما بالفعل عنها او لاشتغاله بشئ آخر من حديث او فكر وايضا فالذي يتوجه
عليه الحركة اما ان يكون يحصل كل واحد من الحدود التي تفرض في المسافة او يحصل بعضها دون
بعض والاول يستلزم قصودا غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى ما
غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف متناول لانسان شيئا ذلك لكن كل عاقل يجد
من نفسه عند الحركة ان الاولين كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل جزء
من غير قصد الى شئ من اجزائها لان اذا جاز ذلك في بعض اجزائها جاز في كلها والالزم
الترجيح بلا مرجح وايضا فلا يكون في التخيلات والارادات منضبطة كما زعم وجعل
انضباطها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان
الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى قطع المسافة وشيئا يحقق
ذلك وبيانه ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد متحقق من مبدا المسافة الى منتهاها فكونه
فيها يحصل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود
المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة

بل الحركة واحدة وهي فلا يرد ان الحركة على مسافة متعينا على القاعدة انما بدا بان تطلق جملة الحركة على الى التصور
والارادة جزئيين وما ذكره هذا السائل من حيث وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب به عن
سؤال وما اعترض به على الجواب انما الكل ساقط وتحكم القاعدة مستمرة وشرطه صدق
التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء شرط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض
القائمة بها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان الصور والاعراض قوامها بالمواد
الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بحسب جواهرها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من الوضع
ولذلك كان النار لا يسخن اي شئ اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع بالنسبة اليه
والشمس لا يضئ كل شئ اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها واعترض بانه ان اراد بواسطة المادة توقف
على تخصيص المادة فذلك لان ذات الفاعل اعني الصورة والاعراض موقوف عليها وموقوف
فعله ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير وان اراد بيان لوضعها
مدخلا في تاثيرها فذلك مم فان المادي مما ترى عن التجرد لكون خصوصيته ذاتية الجرد فمنعه
للتاثير لم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصيله بالمادة مؤثرا بخصوصيته ذاته في المجرد ولا
للوضع مدخل في تاثيره وان كان في حال في المادة مشاركا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر
في ذلك وايضا فان الشمس الناطقة تاثير على ما رسم في قوى الجملة والمتوهمة من تحصيل
بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغير ذلك مع ان النفس والاعراض
لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية ذوات اوضاع وما يقال من ان
هذه مثالات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد وهو تاثير
ايضا والتاثير ايضا شرط في صدق التاثير على المقارن ثابتة بالمادة فيكون حكمه التاثير
معطوفا على قوله الوضع والظاهر هذا العطف لوضع تاثير القوى الجسمانية على التناهي
كتوقفه على الوضع لكن الظاهر هو المفهوم من كلامهم ان التاثير موقوف على الوضع وشرط
للتناهي ولعل المراد في المعطوف الاستدلال اللازم للتاثير اعني بحسب المدة
والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه خاص على المؤثر بالقوال
اثاره اشار الى ان صدق التناهي وعدمه خاص اعني عدم التناهي على شئ
ان يكون متناهيا وعدم الحكم على المؤثر نظرا الى اثاره انما يكون بحسب المدة
او العدة او الشدة ليتوسل بالتناهي تناهيه بحسب تلك الامور الثلاثة على

ان القوى الجسمانية لا توصف بالتناهي اثارها مطلقا وذلك اعني ان الامور المؤثرة لا توصف
بالتناهي واللاتناهي الا باعتبار آثاره الا بحسب تلك الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي يعني عدم الملكة
من الاعراض الذاتية للكم فاذا وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظرا الى آثاره
فلا بد ان يعتبر اما عدد الاثار وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وهو اما ان
يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او في النقصان والقلة وهو
التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج
عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان اللاتناهي
في الشدة لان القوى اذا اختلف في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة
في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون
غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة منها في زمان ثم لو وجد مثل تلك
الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان
مع اتحاد المسافة يكون اسرع فتصدر مما اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناهية
في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نم ان قطع المسافة في نصف ذلك الزمان
ممكن ونفس الامر والامكان فرضي قطعيا لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا اخر
لان القسري يختلف باختلاف القابل وحده اذا المبدا متساوية متماثلة والطبيعي
يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغر والكبر في القبول فاذا كان مع اتحاد المبدا
عرض التناهي قال لا شك ان اثار القسري يختلف باختلاف المقدور القابل بيانه
انه كلما كان الاكبر كان ذلك القاسر له اضعف لكون معاوقته ومانعيته اكثر واقوى
لانه انما يعاوق بحسب طبيعة وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير
لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة واذا فرضنا تلك الجسم بقوة جسم واحد
معين من مبدا واحد فلا بد من تحريكها بحسب الطبيعة والكبر بحسب المقدار على تلك القوة
بينها ومن ذلك المبدا بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة
الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر وهذا يلزم
انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقدار
المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف

الفاعل يقتضي انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كان الطبيعة اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية
انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزيها و اما في قبول الحركة بالصغر
والكبر متساويان لان ذلك بالجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير
بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في جانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يتوقف على ما يتوقف
عليه الكل فيستلزم حركة الصغير وعدم تناهيها وحركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما وتوقف الدليل
اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات
جزئية اذ المستقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات
الفلكية من الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجسمانية المنطبعة في اجرام الافلاك فان
انما قام على ان القوى الجسمانية لا يكون موثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور
تلك الآثار وورد بانه لما جاز تجاوز القوى الجسمانية عن غير متناهية بكونها واسطة في صدور
آثار لا متناهية جاز اتصافها بكونها مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات
عندهم اذا كانت واسطة فلعل المراد ما ثبت لا مستقلا لا اتصافا وتحصيلا بانه ليس للحركات التي يقول
عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت فما ثبت كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة
والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم
لما استدلوا على وجوب تناهيها بازدياد كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع
موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن استلزامه
تناهيها واعترض بان الحكم عليها بكون القوى قوية على تلك الافعال وهذا المنع
حاصل في الحال ولا شك ان كون القوى الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون
تلك القوى قوية على تحريك الجزء او ان كون من الفترة قوية على تحريك الجزء ازيد
من كونها قوية على تحريك الكل هو مع التفاوت في حال موجود للقوى بخلاف الحوادث
اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتراض
بان المحال اللازم من تفاوت الحركات بما هي غير متناه وليس يلزم هذا
المحال من التفاوت في حال القوى ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان
فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون تحريكاتها مبدأ ويكون التفاوت
بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من الجانب المتناهي

ولو

ولو سلم ان لها مبدأ فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة
والبطؤ بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع
واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطؤ يستلزم التفاوت بحسب العدة او
المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطؤ فاما ان يكون زمانهما
واحدا او لا فعلى الاول مع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا
وعلى الثاني مع التفاوت في المدة اولى اذا كانت عدد حركاته غير متناهية
بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب
العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير اكثر من عدة
حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية عدة حركات الجسم الكبير اكثر من عدة حركات
الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير
كلتاهما متساويتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت قوة
جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتين
بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا متناهيين بحسب المدة مع عدم
تناهيهما بحسب [العدة] وما يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية وجبت تلك
المدة اما اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد
فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة فيلزم امتناع عدم
التناهي بحسب المدة وتحقق المنع المذكور باطل لان كل حركة قد توجد متصل في نفسه
لا جزء له فاذا جزئ اما اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات
غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تنتهي عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال ان
مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعني به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده
مقدور وكذا ما يقال ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت في العدد
لان اطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة فاذا كانت حركتا الجسمين الصغير
والكبير غير متناهيتين بحسب العدد لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة
والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير متناه
عددا باطل ايضا لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت

العدم
بالنقاد

٩٨

الحركات متساويتين بالسرعة والبطؤ وذلك ممنوع ثم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة
يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما للزوم الانفصال من الحاصر من آنا على الاول
فلحاصر ان العدد ان اللذان هما مبدأ العدة ومنتهاها واما على الثاني فلحاصر ان هما طرفا
المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان الانقطاع كان في الحركات
الثلاث انتقص عددا من الكل الثالث مع عدم تناهيها وتحدد التي يشاء والتي فيه ان
القوة الطبيعية انما يحل في قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منفصلة بانعدام ذلك الجسم
على الثاني كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية يمكن
التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري مساوي التحريك الصادر عن النفوس النباتية
والحيوانية ايضا مع ان اكثر تلك النفوس لا يتسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات
والحيوانات مركبة من بسائط لابد من معاوقات بمقتضيات طبايعها فيتبع التفاوت في التحريك
الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب
فلا يلزم ان نسبة الحركتين على نسبة الجسمين وكذلك برهان تناهي القوى القسرية انما يجري
في قوة قاسرة لجسم حالة ما ذكرنا اي لجسم حلت فيه قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام
ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المفروضين
انما هو بحسب التفاوت بين معاوقة طبيعتها والتفاوت بين المعاوقين انما هو بحسب
التفاوت بين الطبعين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان
هذه الدعاوى والتي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون القوى
الجسمانية مؤثرة واما القائلون باسناد الممكنات اما الله تعالى ابتداء فلا يثبتون موثرا
سواه فهم بمعزل عن هذا البحث والمحل المقوم لحال قابل له وما هو كذلك يقبله
ذاته وهو يقبل القرب والبعد باستعدادات يكسبها باعتبار الحال فيه وهو الحال صورة لكن
وجودها في محلها وهو واحد من الحكماء لما ثبت ملازمة الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان
كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة للآخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول
باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا
معا فتعين كون الصورة علة ولا يجوز اما ان يكون علة مستقلة او ذلك باطل لان الصورة والشكل
يوجدان معا والهيولى متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء

[margin:] لا يستلزم
[margin, faint:] وقد
[margin, faint:] علة

[catchword:] مسعم

متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء
آخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء في علة المحلة واعترض على ما قالوا بانا لا نسلم ان
كل متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما علة
للآخر وليس سببية ذلك فلا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك مما لم يثبت ولو سلم
فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد او حدود
بالمقدار وتلك الهيئة متأخرة عن الجسم المتأخر عن الصورة لوجوب تأخر الكل عن الجزء ولئن
سلم فلم لا يجوز ان يكون المتقدم على ما مع الشيء متقدما على ذلك الشيء وانما يظهر صحته في التقدم والمعية
الزمانيين دون غيرهما لا يقال لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم
الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان واتصالهم ثم ذلك لو دل على ان الصورة ليست [illegible]
ايضا من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل ايضا متقدم على المعلول وايضا محتاج اليه في
وجوده الى ما يحل فيه بطل كونها علة لان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء
فيه لان وجود الذات في نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها
لانا نقول ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتأخر عن المحل هو
الحال المتعين فتقول وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا تتصور كونها جزءا للعلة
الفاعلة لوجود خارجي كما زعموا ولو سلم انه احتاج اليه في وجوده انما يحتاج الى المحل
فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية
قد تزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الحال لا يبقى بعد زوال ما هو
محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى المحل
في وجوده بل فيما يلزم من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن
في وجوده عن الهيولى ومحتاجة اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد
من ان يحل فيها فقيل ان الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لعلته لوجود
ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لم يمكن حلول شيء فيه قلنا لكن لا نسلم منه الا
ان توقف حلول الحال على وجود المحل ولا استحالة فيه انما المحال ان يتوقف وجود
الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الحال
لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية

٩٩

اذا ذات من الهيولى تكلف صورة اولى يحل فيها وعلة وجود الهيولى اى اصول الصور المتشخصة
المتعاقبة لا بعينها وتبقى الهيولى فى تنوعها بما يتشخص فانه نوع عام مساعدة تعال و اصل منها
ونعام الاولى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة فى عوارضها المشخصة الى
الهيولى فلا يتصور كون الصورة المشخصة علة لها سواء كانت شخصا او غير شخصية قلت
انهم ارادوا بالعوارض المشخصة هنا العوارض اللازمة لتشخصها التى اذا زالت لم يبق ذلك
الشخص بعينه لا العوارض التى تستعاد منها تشخصها كما توهم العبارة ولذلك عدوا فى
العوارض المشخصة اصول الحكم لا مقدار استعادة الشخص منها كالتناهى والشكل
التعليمى وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة
الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منها مادة له وفى الحال المتقوم للمحل يسمى
بالنسبة الى المركب منها صورة له وظاهر العبارة توهم ان المادة والصورة يعم
العلة المادية والصورية انما يطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال
ليس الا الهيولى والحال المتقوم للمحل ليس الا الصورة لكنك قد عرفت فيما
سبق ان القابلية وغيرهما من الجواهر والاعراض التى توجد بها اما بالفعل او بالقوة
وهو اعنى الحال المتقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم
المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان
المجموع مقوما وكل منهما جزء المقوم اقول فيه نظر اذ لا يلزم من عدم الاستقلال
بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اعنى امكان حصول الحال فى المحل ذاتيا
و الا لزم الانقلاب ولما كان هنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل
لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة
لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلها اجاب بان القبول
اعنى امكان حصول الحال فى المحل مستمر ابدا لا يتخلف اصلا بل ما يقع
الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة
الانسانية بعيد و قبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قرب
القبول بعد بعده لا اصل القبول والسبب فى حصول قرب القبول
بعد بعده استعدادات للمحل يستفيدها من الامور الطارئة عليه واعلم ان ما نقلناه

عن الحكماء فى هذا البحث كله من فروع الهيولى والصورة والمتكلمون لما كان منكرا لهما كان ينبغى
كان المناسب به ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النقل والانكار لا على
طريق الاثبات والاقرار والغاية علة لمائيتها اى بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية
بمعنى ان تصور الغاية علة فاعلة لكون الفاعل فاعلا ولتشخصها بصيرورتها فى الخارج فهذه الاعتبار
تكون الغاية علة المعلول الذى يصدر عن الفاعل معلولة فى وجودها العينى للمعلول فان وجود
الغاية فى الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالمتقدم بحسب الوجود العقلى والمتاخر فى الوجود
الخارجى فلا دور وهذا معنى قولهم ان الحكماء فى العلل فان النجار يتصور الجلوس على السرير
فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهى اى الغاية ثابتة لكل فاعل اى لكل فاعل
فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض اما القوى الحيوانية المحركة
فغايتها الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة
مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة فى عضلة العضو والمبدأ الذى
يليه هو الاجماع من القوة الشوقية ولا بعد منه هو التصور الملائم او المنافر فاذا ارتسم
بالتخيل او التعقل صورة فى النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع تخدمها القوة
المحركة فى الاعضاء فما انتهى اليه الحركة هو الوصول الى المنتهى هو غاية للقوة الحيوانية المحركة
وليس لها غاية للقوة غير ذلك وهو ان الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية
ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى
مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام فى موضع وتخيل فى نفسه صورة موضع
اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية
نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثانى ان الانسان قد تخيل فى نفسه صورة
لقاء صديق له فاشتاقه فتحرك الى المكان الذى يصادفه فيه فينتهى حركته الى ذلك
المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس غاية القوة الشوقية بل
شئ اخر لكن يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وفى هذه الصورة المغايرة بين غايتى
القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى
المنتهى فتحركه باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بين الحركة ما هو غاية لها
و الا اى ان حصل غاية القوة الشوقية فهو اما خير ان كان المبدأ هو العقل

او عادة ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضرورى
ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المريض او عبث وجزاف
ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شئ اخر اليه والبخت الاتفاقات الحاصلة من
الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتادى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث
لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله و الغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية
وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها ولا قصد
وكذا اثبتوا للاتفاقيات اى للاسباب الاتفاقية غايات فما يتادى اليه الشئ
ان كان دائميا او اكثريا يسمى ذلك الشئ سببا ذاتيا وما يتادى هو اليه غاية
ذاتية وان كان مساويا او اقليا سمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتادى هو اليه غاية
اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المحتاج
اليها كان التادى دائميا وكان الفعل سببا ذاتيا له وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان
لم يكن مستجمعا لها لم يتادى فلم يكن هناك سبب اتفاقى ولا غاية اتفاقية والجواب ان
ليس كل ما هو معتبر فى التادى بالفعل جزءا من المبادى فان انتفاء المانع واستعداد
القابل معتبر فيه مع انه ليس شئ منهما جزءا منه فالتادى اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور
انفكاكا مساويا او اقليا بالنسبة اليه او انفكاكا راجحا عليه لكونها من الاسباب الاتفاقية وما يتادى هو اليه بالغاية
واذا اعتبر ما ذكر للسبب مع جميع الجهات المعتبرة فى التادى كان سببا ذاتيا له والذى هو
ذاته له مثال ذلك ان حفر موضعا فيصل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس ما دام الى
الكنز دائما ولا اكثريا فلا جرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا
اعتبر مع الحفر كونه فى موضع فيه الكنز وكونه مشيا الى حفر الكنز مع سلامة الحس كان الحفر
مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدان الكنز والعلة مطلقا سواء كانت فاعلة او مادية او صورية
او غائية قد يكون بسيطة فالفاعلة كطبائع البسائط العنصرية والمادية كهيولى البسائط والصورية
كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانها الطبيعى وقد يكون مركبة فالفاعلية كمجموع العقل
والصورة بالنسبة الى الهيولى على ما قيل من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر
الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها
الالية والغائية كمجموع شرب المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا

كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلة كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم فى مكانه الطبيعى
والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كون هيولاه ملابسة لصورة
الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله او بالفعل فالفاعلة كالطبيعة حال كون
الجسم متحركا الى مكانه الطبيعى والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة
الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها
اما كلية او جزئية فالفاعلة الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة
والجزئية كهذه النطفة وكذا في سائرها وايضا كل منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية تطلق
على ما هو علة حقيقة بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما
اقتران شئ بما هو علة حقيقة فان الشئ اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا صحيحا لاطلاق اسمها
عليه يسمى علة عرضية والثانى اقتران شئ ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك
الشئ المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية فالفاعلة العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان
السقمونيا يسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التى فى البدن عن
تبريده فلما زال المانع عند مرور لطيفها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التى فى
البدن اعنى التبريد ينسب بالعرض الى ما يعتبر بها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية
العرضية كالخشب للسرير اذا فرض صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة
مادية ذاتية وما يقترن به اعنى الخشب ماخوذا مع صفة البياض علة مادية عرضية
والصورية العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية
العرضية كشرب المتاع بالنسبة الى السير اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصل
بتبعيته شرب المتاع وايضا كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هى التى يكون جنسا
لعلة الحقيقة كالصانع الذى هو جنس للبناء والخاصة هى العلة الحقيقية كالبناء وكذلك سائر
العلل وايضا كل منها قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالامتلاء
مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل وايضا كل منها مشتركة و
خاصة فالعلة المشتركة كالبناء الواحد لبيوت متعددة والخاصة كالبناء الواحد لبيت
واحد وعلى هذا القياس فى سائر العلل والعدم للحادث الزمانى من المبادى العرضية لانه
مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل فى الطرفين يعنى الوجود والعدم

[illegible]

المقصد الثاني في الجواهر والأعراض وفيه فصول الأول في الجواهر متن

واحدة لأن الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الأثر إن كان موجودا امتنع وجود الأثر وإن كان معدوما امتنع عدم الأثر فالفاعل بالنسبة إلى طرفي الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة إلى طرف العدم لكن وجود الأثر مستند بوجوده وعدمه مستند بعدمه ولا يخفى عليك أن هذا إنما [illegible] أن لو ثبت أن تأثير الموجود في العدمي لا يكون لكنه لم يثبت [illegible] والموضوع هو المحل المستغني عن الحال كما للمادة وهو المحل المستقوم بالحال في أن كل واحد منها علة مادية بالنسبة إلى المركب ومن الحال واتصاف الأثر إنما المؤثر إنما هو في أحد طرفيه أي وجوده أو عدمه بعد عدم أن المؤثر يجعل الماهية موجودة أو معدومة لا أنه يجعلها تلك الماهية إذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل منها فيكون أحديها مجعولة والأخرى مجعولا إليها وأسباب الماهية غير أسباب الوجود وقد سبق أن العلة المادية والصورية تسميان بعلل الماهية والأولتان أعني الفاعلية والغائية تسميان علل الوجود ولا بد للعدم من سبب لأن من أن الممكن نسبته إلى طرفي الوجود والعدم على السواء فانضافه بكل منهما يستدعي سببا والأثر الترجيح من غير مرجح [illegible]

[illegible]

وبين الموضوع والعرض مباينة ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبتها أحديهما على وسطه واختلاف الأنواع بالأولوية والمعقول إلى المشترك عرضي متن

والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة فالمحل أعم مطلقا من الموضوع وبين الموضوع والعرض مباينة لأن الموضوع هو المحل المستقوم بنفسه والعرض لا يتقوم بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فإنه يصدق على بعض المحل عرض كالحركة فإنها محل [illegible] وليس يصدق على كل ما هو محل فهو عرض لأن من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق على بعض الحال أنه عرض ولا يصدق على كل حال فهو عرض [illegible]

[illegible]

ولا تضادّ بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء هو العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر وقد يُحكى
المحل لا يستلزم وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس متن

يكون وصفا عاما كالبيّن في موضعه بحيث يدق كون الجوهر جنسا لما يصدق عليه من الأنواع
والفصول حتى يلزم التكثر ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها المعقول من
الفناء هو العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار اخر قد مرّ ان بعضهم اعتبروا
في التضاد الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها
وبين غيرها والبعض اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد
بين الصور النوعية وما يقال من ان الفناء ضد للجواهر فاذا خلق الفناء انتفى
الاجسام بأسرها فيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضدا
لشيء اذ لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة
الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة
التي تحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه
السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع
الاثنينية عنهما اذ لا يتميز احدهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يختصان بها فان اختص
احد المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض يتوقف على امتيازه عن
المثل الاخر فلو كان امتيازه بها لزم الدور ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان المحل امر نسبته
اليهما نسبة واحدة اذ لو امتاز بذلك الامتياز اما لذلك الامر وهو باطل
لكونه واحدا بالفرض واما بماهية المثلين او بلوازمهما او بعوارض تحل فيهما وكل
ذلك باطل لما مر والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض والامتياز
لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما في كتب التحقيق
وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب
ايضا بخلاف العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد
بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن
الاثنين وذلك لانا فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال
بين الوضعين في الاثنينية الا كحال الوصف الواحد الذي فرضناه قائما
بمحلين فيلزم انه لا ينفصل الاثنان في التشخص عن الواحد في وحدته بل يلزم
ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين

واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين متن

لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والتالي باطل فكذا
المقدم وجوّزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين
والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة
الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام
الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ الغلط توهم ان تشابه الاضافات توحدها
وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فرديين لا يجوز
قيامه باكثر منهما حتى اذا تألف جسم من اجزاء كثيرة قام بكل جزئين منها
تاليف واحد اما الاول فلان مسوغ الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا تدرك
بسبب التفكيك وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة
الانفكاك فيهما بل بكل واحد منهما فيكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما ورد
بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يكون صعوبة
الانفكاك الى الصانع المختار او الى عرضين واحد قائم بكل واحد منهما
اما ثانيا فلانه لو قام بالكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال
بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين
الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلاثة
لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث آخر فانما قيل قيام الوصف الواحد بالكثير كما في الاضافة
كالوحدة بالعشرة او الصفة والتشبث بجميع الاضلاع الثلاثة المحيط به والكروية
المجرد الى الاعضاء والقيام بجميع الاجزاء قلت المتنازع فيه هو ان يكون الوصف الواحد الحال
في محل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون الوصف الواحد قائما بجميع شيئين حالا بالاجماع
كلا واحدا كما في هذه الصورة وبما ذكر يظهر جواب اخر عن قول ابي هاشم واما الانقسام
فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام الحال
ايضا لا يستلزم انقسام المحل الا في الانقسام الذي يكون الى اجزاء متباينة في
الوضع اي اجزاء يصح ان يقال في كل جزء منها انه هو من هاهنا وهي اجزاء مقدارية
وتلك فاما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة
او عقلية كالجنس والفصل فظاهر ان العلم انه الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما

والموضوع من جملة المشخصات متن

الثاني فلنفرض ايضا ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان
انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى الاجزاء كذلك وكيف
لا وكل جزء منه اما يختص بجزء من اجزاء محله واما ان لا يختص فقيل يستلزم
انقسام الحال فهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل ينقسم الى الاجزاء
متباينة في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون
المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء
كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وقد علم بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال
في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل
واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل
ومنهم من فصّل وقال ان الحال ينقسم كذلك ان حلّ فيه من حيث ذاته لزوم انقسام
يوجب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان حلّ
فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه
حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بالوحدة الحالة في الكل قطعا وكذا النقطة في الخط والخط
في السطح والسطح في الجسم وهي مع ذلك ليست منقسمة بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة
الحالة في محالها ليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة
فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب الانقسام اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان
الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون
الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما
في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة
والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج واقول لا شك ان البديهة لا تفرق
في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فلو جاز
في الاعتبارية حلول في المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي ايضا ذلك كيف
يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم ان
ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام محلها الذي هو مجموع المخروط وتحدث نقطة
اخرى

اخرى وكذا اذا قطعنا جسما كعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه
مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان آخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد
بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تأثير لذلك القطع في وجودها وعدمها لا يقال هذه الاطراف
امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلم انها اعتبارية فليست
من الاعتبارات المحضة بل من الاعتبارية التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتبارات يتصور فيها
الكون بعد ان لم يكن كالمعدوم الذي يحدث في الشخص بعد ان لم يكن اصلا والموضوع من جملة المشخصات
اي العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه لانه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه
في تشخصه وهي مستغنية عنه في تحقق الوجود لانه يكتفي عنه بمحض ذاته وان كان التشخص مساويا
للوجود فلو استغنى العرض عن موضوعه في وجوده لزم استغناؤه الذي تحتم ايضا
بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا بل
اقول فيه ان اراد بالاستغناء عنه في الوجود قوله لانه يكتفي عنه بموجده فكذلك
ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فهذا اول المسألة وان اردت
انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة وغيرها
وايضا قوله لان التشخص مساو للوجود ممنوع فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما
الى الاخر اذ ان تشخص الوصف ليس لماهيته والا لانحصر نوعه في شخص ولا
لما يحل فيه والتكرار لان حلوله في المحل متوقف على تشخصه ولا لمنفصل لا يكون حالا فيه
ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية النوعية متساوية فتخصيصه بالبعض دون غيره
ترجيح بلا مرجح فتعين ان تشخصه لمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل
الكلام الى علة تشخص ذلك الامر فيرجع الامر اما الى المحل دفعا للدور او التسلسل
اقول لم لا يجوز ان يحل في محل الوصف على سبيل التعاقب امور غير متناهية
كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا اجابة عند الحكماء فالاولى ان يقال
كون المحل علة لتشخص الوصف لا بد ان يكون بلا واسطة ما يحل فيه واقول
بانا لا نم ان تشخص الوصف لو كان لما يحل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في الموضوع متوقف
على تشخصه قلنا مم لم لا يجوز ان تشخص الوصف ليس متوقفا على حلوله في محل بل على ذاته
كان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها متوقف على

على وجود الاجسام عللها فلا مدخل في ذلك ... نقول انه دور معية كما في غيره ... وايضا
ان نسبة المتصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة ... اذا كان ...
وايضا ... الى ان الموضوع من جملة مشخصات العرض
ثبت ان العرض لا يمتنع عليه الانتقال الا اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى
مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا مشخصا خارجيا
فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا في موضوع بعينه فلو انتقل ... الموضوع المعين ...
باعتبار ... الوصف ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه واقول فيه نظر لا يجوز
ان يكون موضوعات متعددة لكل واحد منها بذاته يوجب تشخص الوصف الواحد فاذا
زال احدها بزوال السبب وحصل الآخر بحصول سببه بقي تشخصه بالثاني ولم ينعدم ...
للشخص هنا ... فان اجيب بانه يلزم توارد علل مستقلة
على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع توارد ... على سبيل الاجتماع
دون التعاقب ...
[illegible]

... الحال بتوسط متن

[illegible]

ولا وجود ... بالاستقلال متن

الجوهر ... لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا ... ولان ... في حيز ذلك
الجوهر ... العام والعرض على الوجه ... ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في
التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا
... ذلك الاختصاص ... كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان
... الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره ...
[illegible]

[illegible]

ولحجب المتوسط ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة او اربعة على التبادل متن

[illegible]

ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك في سكون المتحرك متن

[illegible]

وانتفاء الدائرة والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي والحركة لا وجود لها في الحاضر فلا يلزم نفيها مطلقا متن

[illegible]

والآن لا تحقق له خارجا متن

[illegible]

ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة في القائل بعدم تناهي الاجزاء متن

انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة والجهة الثالثة [illegible]
لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه
لا وجود لما هو حال فلا وجود لها ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنها
بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الحال لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها
امتداد المسافة بل هي موجودة في كل من الحدود المفروضة فيها فليس لها [illegible]
[illegible]

يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى ويقتصر في النقض الى التناسب متن

[illegible]

ويلزم عدم لحوق السريع البطي وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والضرورة قضت ببطلان الطفرة متن

[illegible]

والتداخل فيه متن

[illegible]

فلیس منافیا عند هم الا ان تاثیر القدرة لا یصل الی حد لا یمکن ان یتجاوزه بل کل مرتبة یصل الیها تاثیر القدرة یمکن وصوله الی ما فوقها کما انا لا ننتهی فی الاعداد الی عدد
الا وجد الا و یمکن الزیادة علیه فقد ثبت با ذکره المصنف مذهب الحکماء ان الجسم
منقسم قابل للقسمة الی ما لا یتناهی ثم ان القسمة اما ان توجب انفصالا فی الخارج او لا
فالاولی هی القسمة الانفکاکیة وهی اما بالکسر والقطع والثانیة انها ان القطع یحتاج الی الة
نفاذة تنفصل بالنفوذ فیه والکسر لا یحتاج الیها والثانیة ای التی لا توجب انفصالا فی
الخارج هی المسماة بالقسمة الوهمیة الشاملة للقسمة الخارجیة وربما یشتق اضافیة وجعیة وربما یفرق
بینها بان الوهمیة ما هو بمحض الفرض کلیا والوهمیة ما هو بحسب التوهم جزئیا والوهمیة القسمة
الخارجة اما ان تکون لورود الوصف غیر شبیه حاصل علیه او یکون بسبب حاصل علیه کاختلاف
عرضین قارین ای متقررین فی محلها لا بالقیاس الی الغیر کالسواد والبیاض فی
الجسم الابلق او غیر قارین ای غیر متقررین فی محلها باعتبار ذاته بل بالاضافة الی
الغیر کمحاذاتین او مماستین و توهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف
عرضین من الجنس الانفکاکیة التی توجب انفصالا فی الخارج لان محل السواد فی
ان یکون مغایرا لمحل البیاض فی الخارج وکذا بالمماس او المحاذی من جسم مماس کان
یغایر بالمماس او محاذی منه خارجا والحق انها لا توجب انفصالا فی الخارج الا لو کان
الجسم اذا کان متصلا واحدا فی نفسه ثم وقع ضوء علی بعضه اولا فانه
او حاذاه ولا نعلم بالضرورة انه لا یصیر بذلک جزئین منفصلا احدهما عن الاخر
فی الخارج حتی اذا زال عنه تلک الاعراض عاد الی الحالة الاولی فصار متصلا
واحدا اذ لو کان کذلک لکان تصیر اقساما غیر متناهیة فی الخارج بحسب
محاذاة المتحرک حدودا فانه یتصور متصلا فی نفسه واحدا فی ذاته عند انقطاع
الحرکة وما ذکره من المغایرة فانما هو بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا
فنقول ما ذکر من الادلة لا یدل علی ان کل جسم موجود قابل للقسمة الانفکاکیة بل انما
یدل علی انه قابل للقسمة الوهمیة والا لکان جزءا لا یتجزی او ما فی حکمه فاذا دل ان
ینبغی ان کل جسم کما هو قابل للقسمة الوهمیة کذلک قابل للقسمة الانفکاکیة

والقسمة بانواعها تحدث اثنینیة متساویة فی طباع کل واحد منها طباع المجموع وامتناع الانفکاک لعارض لا یقتضی الامتناع الذاتی
فقد ثبت ان الجسم واحد متن

ایضا فقال والقسمة بقسمیها الوهمیة بانواعها یحتمل ما هو لمجرد فرض العقل کلیا او بمجرد توهم الوهم
جزئیا او لا بمجرد هما بل بسبب اختلاف عرضین قارین او غیر قارین کما عرفت فی القسمة
الخارجیة یساوی طباع کل واحد منها طباع المجموع وطباع الجزء الخارجی المرافق له فی الماهیة
فیجوز ما علی الجزئین المتصلین المفروضین فی جزء واحد ما یجوز علی الجزئین المنفصلین
اعنی الجزء الذی فیه و الجزء الخارج المرافق له فی الماهیة من الانفکاک الرافع للاتحاد الاتصالی
فجواز القسمة الوهمیة ملزوم لجواز القسمة الانفکاکیة فیبطل ما ذهب الیه دیمقراطیس واتباعه
وهو ان مبادی الاجسام البسیطة اجسام صغار صلبة لا تتجزی فی الوهم بحسب الجهات
الثلث غیر قابلة للتجزی بحسب الخارج و اتصال الجسم البسیط عبارة عن اجتماع تلک الاجزاء
و انفصاله عن افتراقها وکل جزء منها متصل فی نفسه بالحقیقة وغیر قابل للانفصال
الفکی بل للانفصال الوهمی والجسم الذی یسمی الانفصال الفکی کالماء مثلا غیر متصل فی نفسه
بل بحسب الحس ولما کان هنا مظنة ان یقال یمکن ان لا یجوز علی الجزئین المتصلین ما یجوز علی
الجزئین المنفصلین من الانفکاک لتحقق مانع فی الجزئین المتصلین اجاب بقوله لما کان
وامتناع الانفکاک لعارض لا یقتضی الامتناع الذاتی یعنی ان ذلک المانع لا یکون الا ما
الماهیة الجزئین المتصلین المفروضین فی الجزء المتوهم و انما وان المقصر نوع ذلک الجزء
فی شخصه لانه لو وجد شخصان لکانا متساویین فی الماهیة فکان کل واحد منها قابلا
للانفصال فان الانفکاک انما حصل منها مع وجود المانع فقد ثبت واذا لم یکن المانع لازما
بل عارضا مفارقا فلا شک ان امتناع الانفکاک لعارض مفارق لا یقتضی الامتناع
الذاتی المنافی للقبول الذاتی الذی هو مقصودنا فیتم الدلیل حتی علی توافق تلک الاجسام
فی الماهیة وهو ظاهر وان لم یسلم المعترض الحدود لا خارجا بین الحکماء واول
بان ما لیس الا فی عدم انحصار النوع فی الشخص اذ لو انحصر لتحقق الجزء الخارج المرافق
فی الماهیة و تم الدلیل ثم الدلیل تحقق الخارج المرافق فیقال یجب احدهما مع ذکر الوجوب
او تحقق الافتراق شرط لم یکن الجزء الواحد قابلا للانفصال بین جزئیه
المفروضین فیه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجیب بما مر من ان المانع
لا یکون لازما والامتناع لعارض لا ینافی القبول الذاتی فقد ثبت ان الجسم
بما هو واحد ای متصل واحد لیس بذی مفاصل و اجزاء بالفعل کما هو عند

یقبل الانقسام الی ما لا یتناهی ولا یقتضی ذلک ثبوت مادة سوی الجسم لاستحالة القسم ووجود ما لا یتناهی متن

الحس یقبل الانقسام الوهمی والانفکاکی انفصالی ما لا یتناهی فیقول افلاطون و من
تبعه ان ذلک الجوهر المتصل قائم بذاته غیر حال فی شیء آخر وهو الجسم المطلق وهو عندهم جوهر
بسیط لا ترکیب فیه بحسب الخارج اصلا وقابل لطریان الاتصال والانفصال
مع بقائه فی الحالین بعینه وانه بحسب جوهره وذاته یسمی جسما و جوهر بحسب قبول الصور
النوعیة الی بانواع الاجسام یسمی هیولی و اخص من الهیولی المطلقة
ولا مادة ان ذلک الجوهر المتصل حال فی جوهر آخر یسمی بالهیولی و زیدت تلک المادة
علی ذلک التعدد بحیث عن الزوائد والالفاظ المشترکة والحاجة الی ما یوجب
ورود الاشکالات ان ذلک الجوهر المتصل فی ذاته الذی کان متصلا اذا ورد
علیه الانفصال انعدم وحدث هناک جوهران متصلان فی ذاتیهما فلا بد هناک من شیء
آخر مشترک بین المتصل الاول و بین المتصلین ولا بد ان یکون ذلک الشیء باقیا
بعینه فی الحالین والا لکان تفریق الجسم اعداما لجسم بالکلیة وایجادا لجسمین
آخرین من کتم العدم والضرورة تقضی ببطلانه واجاب المصنف بقوله ولا یقتضی
ذلک ای اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة سوی الجسم لاستحالة القسم
ووجود ما لا یتناهی ای لو اقتضی ذلک ثبوت مادة سوی الجسم للزم القسم او وجود
مواد لا تتناهی لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الی جسمین فاما ان یکون
مادة ای مادة ذلک بعینها فی جهتی لا یستلزم ان یکون الواحد بالتشخص فی آن
واحد فی مکانین واما غیرها وحینئذ ان کان مادة کل منهما حادثة بعد الانفصال
لزم القسم لان کل حادث عندهم مسبوق بالمادة وتکون تلک المادة ایضا
حادثة بها بهذا التقدیر فیحتاج الی مادة ثالثة وبکذا فیلزم تسلسل امور غیر متناهیة
وهو التسلسل وایضا فالمفروض مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل
بذاته وحدوث مادتان للجسمین المنفصلین فیکون ذلک ابطالا للجسم بالمرة
لا لمجرد جوهره المتصل بذاته وحدوث الجسمین آخرین عن لا شیء وهو بعینه ما
یبطل منه مقصودهم ای اثبات وجود امر باق فی الحالین وان کانت موجودة
قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم علی اجزاء موجودة بالفعل بل علی مواد موجودة
بالفعل لا یتناهی عددها اذ ما من تقسیم الا ویمکن فیه الانقسام فلا بد ان یکون

تلک المواد غیر متناهیة بالفعل اذ لو کانت متناهیة لوقف عدد المادة او وصل الانقسام الی ما تنتهی
واجب بان المادة لیس فی الجسم المتصل عند الانفصال بشیء واحد او لا متعددا
فی ذاته بل بالوهم واحد عند الاتصال والمتعدد عند الانفصال فیلزم ان المادتین لو کانتا موجودتین بالفعل
فی الجسم المتصل الواحد لکان مشتملا علی اجزاء بالفعل وانما یلزم لو کانتا موجودتین فیه بالفعل
مادتین ولیس کذلک بل هما موجودتان فیه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا یلزم وجود
الاجزاء بالفعل فیه واذا کانت المادة شیئا واحدا مع المتصل الواحد متصل والمتعدد المنفصل المتعدد
متصل متعدد کان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت
فیکون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلین حال الانفصال فیکون صورة
نعتا ویسمی بالهیولی اولا وذلک الجوهر المتصل بالصورة الجسمیة والجسم المطلق
رکب منها والصورة الجسمیة تسمی جسما لان الجسم فی بادی الرای فان قلت اتصال الجسم عبارة
عن کونه بحیث لا یکون ذا مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عدم ما من شانه ذلک الاتصال
وان ارید بالاتصال معنی آخر فلا نسلم انه ثبت بالادلة المذکورة کونه متصلا بمعنی آخر فان
الادلة المذکورة لا تدل الا علی ان الجسم المفرد لیس له اجزاء بالفعل لا یقبل الانقسام
الوهمی والخارجی کما تحققه عرضیات ای زائدان علی حقیقة الجسم یتواردان
علیه فی لانه ان عنوطا بان الانفصال علیه ینعدم ذاته وانما ینعدم وصف ای
کونه متصلا بالمعنی المذکور قلت الجسم اذا لم یکن متصلا لم یکن بحیث یفرض فیه
الابعاد الثلثة فلم یکن جسما لان قابلیة الابعاد الثلثة ان لم یکن متصلا کذلک
علی ما هو المشهور فلا اقل من ان یکون لازما له معتمدا علیه ان الانفصال علیه
لا یبقی جسما بل ینعدم جسمیته ویحدث جسمان آخران والقائل بان
یقول القابل للابعاد الثلثة بالحقیقة هو الجسم التعلیمی اعنی الکمیة السارية فی الجهات
الثلث والجسم الطبیعی انما یتصف بالقابلیة بالوصل وبتبعیته لکونه موصوفا بالجسم
التعلیمی فالجسم اذا ورد علیه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعنی الجسم التعلیمی
الذی کان قبل الانفصال وحدث عارضان آخران اعنی الجسمین التعلیمیین
الحادثین بعد الانفصال وقابلیة الابعاد لازمة للجسم الطبیعی لا ینفک عنه لعدم
انفکاک جسم تعلیمی تا عنه فیتوهم الجسم التعلیمی الواحد متصل واحد فی الجسم الطبیعی

ولكل جسم حيز ... الجسم طبيعي

المتحد متصل متعدد ... يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصل واحد
ومع الصورة المتعددة متصل متعدد فانهم يحكمون ان الصورة الجسمية متصلة في
ذاتها لا تقبل الانفصال بل تنعدم عند الانفصال وتحدث صورتان اخريان والهيولى
لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ...

[illegible]

مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على أقرب الطرق

كان او مركب مكان طبيعي يقتضيه طبيعته حصوله فيه لو خلي عنه خارج يطلبه اي يعود اليه
عند الخروج على اقرب الطرق ... ذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه
اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه يكون له مكان
ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا فلا يكون حصوله
في ذلك المكان ... اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان
نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة
مكان طبيعي له فلو فرض خروجه من ذلك المكان ... طبيعه ومشيرا الى
عوده فاذا ... ذلك المكان باقتضاء طبعه في اقرب الطرق ...
... يكون موجودا ... ان يكون حاصلا في مكان او ... وان لم يكن
... الامور الخارجة ... ان يكون حصوله في مكان معين ...
او باختياره ... بتغير ذلك ... الاختيار ... طبعه لا يتصور

[illegible]

فلو تجرد الشخص ... المكان الطبيعي

[illegible]

وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم مثل هذا بعينه وارد
في المكان فان اعتباره حصوله [illegible] في وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان
وجود الجسم لا يتصور بغير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث
هو هو كالشكل [illegible] لا بالاتحاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو هو والواسطة اولى لا تستند
الى ذات الشيء ولكن لازمه لكانت اعراضا ذاتيا قطعا بخلاف ما يستند الى ما داخل هو وسط
او يلزم كذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من حيث وجود الشيء فلا يكون اوا عراضا
اتصالية [illegible] في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود
الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو له وهو امر غريب قطعا والطبيعي
هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة
والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة فيه افعال
مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وجانب سطحا او نقطة وقد عرض عليه بالمنع
والمعارضة والنقض اما المنع فنقول لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد
لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة تصدر عن الفاعل الواحد بها
في القابل الواحد امور مختلفة والثاني بالبرهان على تعدد الجهات ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه
آثار متعددة واما المعارضة فنقول لم ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل لان الاشتراك
في الشكل يستلزم الاتحاد في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة
واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم
اتحاد العلل فان حصل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلل [illegible]
ان لا يستلزم الاختلاف فهنا في الحكم باسناد الشكل الى الطبيعة المشتركة كالحكم باسناده
الى الطبائع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب بانه عرض الاشكال المختلفة باعتبار
عروض المقادير وعروض المواد [illegible] الطبائع فلابد من اسناد الاشكال
الى [illegible] الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الحقيقة المطلقة حتى يكون الشكل المطلق
بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما
النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيط وليست كرية لما عليها وفيها من التلال
والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وجدت هناك اسباب [illegible]

كالرياح والامطار والسيول فانها [illegible] اجزاء الارض من التلال والوهاد التي فيها فقط لما حصل لها
من الاشكال فلا جرم بقيت اشكال الارض على ذلك الا انه [illegible] الطبيعي لكمال شكلها فكون
خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل
الكري كما ادعينا فان قيل كون [illegible] المستندة الى طبيعة الارض حافظة
للشكل [illegible] المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء وما
يمنع من حصوله وذلك [illegible] اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا كريا
واقتضت اتصالا [illegible] حافظا للشكل مطلقا [illegible] الاقتضاء الاول
بل بكونه لو خليت وطبعها [illegible] القاسر الشكل ولم تزل الكيفية صارت الكيفية حافظة
للشكل القسري وثانيها بالنقض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك وثالثها ان الافلاك
المكوكبة فيها [illegible] الكواكب فيها مختلفة بالقوام [illegible] للمبادي والكواكب المختلفة الاقدار
المالية لتلك [illegible] وبالوضع اتصالات تلك التي موجودة في جانب من الفلك دون آخر
وكذا المتمم مختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة
واحدة فاجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى
صور متعددة فان الفلك قد تحصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن انفصلت
صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تقتضي [illegible] كوكبا [illegible]
[illegible] ذلك ان يبقى في الفلك الاول [illegible] مختلفة [illegible] حصول الصورة
المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور
ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصورة في بعض البسائط
مستندا الى الاسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل
لكن [illegible] اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز
[illegible] واذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطا
وايضا اذا جاز ان يحصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في
سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا [illegible] استحالة
فان صور العناصر [illegible] صورة [illegible] نوعية سارية في جميع
اجزائه [illegible] في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والكل باطل

يعني تركيب الشيء من ان يكون لاجزاء الجسم [illegible] قوة او قوى اذا كان [illegible] كان له
قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الا واحدة سارية في الكل والثاني [illegible]
والثالث بان كل صورة توجد في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يقتضي
الا شكلا مستديرا والرابع ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ لاشكال الاعضاء [illegible]
اما ان يكون بسيطا او مركبا فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا لزم ان يكون شكل الحيوان
كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما
ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل
واحد فان امكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان
منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بالالتزام ان القوة المصورة
ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات [illegible] لو كان [illegible]
في المركب [illegible] في مركب يلزم ان يكون
الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحد
في واحد [illegible] والمشهور من المكان البعد المكان موضع [illegible]
المتحرك [illegible] فانه يقال الجسم هنا او هناك ولانه ينتقل الجسم
اليه ولانه يتقدر له نصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا
ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك
في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط وكلاهما موجود
واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي فيها منتهى حركته
والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج [illegible] الا ان الخطوط
ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا منفصل
فيها مع انه يجوز الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط
في وسط السطح فلا يلزم [illegible] موجودا في الخارج
وانتقال الجسم انما هو نحو فراغ موهوم [illegible] وكذا التقدير بالنصف
والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو

بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكان فلو كان ذلك لزم ان يكون المكان امرا غير منقسم كالنقطة
ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة
فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته [illegible] منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول
يكون المكان سطحا [illegible] ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن [illegible]
[illegible] وكيف ان يكون مماسا للسطح الظاهر المتمكن في جميع جهاته [illegible]
فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومتابعيه كابن
سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا
للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي
هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب
المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم
من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا قائما
بذاته وتتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين
اعني الاجسام المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة [illegible]
الاولية للجوهر [illegible] على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون [illegible]
من الحكماء الاشراقيين [illegible] للاحتمالات [illegible] الدليل على كونه موجودا
يبطل مذهب المتكلمين وبقي الاحتمالان الاخيران [illegible] واحد منهما تحقيق الآخر بالضرورة
واختار المصنف ان المكان هو البعد وقال فان الامارات تشهد عليه فان الناس
كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء
الاطراف [illegible] فيما بين الاطراف هو البعد المنتشر [illegible] لا السطح الباطن
عنها واصطلاحاتهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتلئا ولا يقولون
ان السطح قد يكون فارغا وقد يكون ممتلئا واتفاق الذهن بان الجسم هنا او هناك لا يتوقف
على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد [illegible] وهو الحال في الجسم [illegible]
[illegible] مفارق [illegible] الاجسام ويلاقيها بجملتها وبواطنها كما يلاقي سطوح
بعد المتمكن [illegible] عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان
هو السطح [illegible] ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم

في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه
يؤدي الى المحذور دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وهو الجواب ان
الممتنع تداخل البعدين الماديين للمادة لان تجويزه يؤدي الى المحذور دخول العالم في حيز
خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يدخل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها
وبداخلها بحيث ينطبق على البعد المجرد ويتحد به بحسب الامتداد والاتساع وذلك
لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان
منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد مطلقا فما لا يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز
التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فيمتنع
التداخل فيه في تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون
العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم
والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بداهة العقل حاكمة بان ما
لا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه بأسره ولم يحصل اصلا حجم زائد على الاول
ولا كونهما معا اعظم من احدهما منفردا وذلك هو التداخل وبان ما له عظم اذا لاقى نظيره
في الجهة التي اتصف بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات
للاعظام والاحجام الموجبة لجواز حصول الانقسام في المقادير والابعاد دون
الهيولى اذ ليست متقدرة الا تبعا وكذلك الصورة الجسمية فان اتصافهما بما فيهما من
المقدار لكونها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون
الكل ليس باعظم من الجزء فلا امتناع فيما ليس له عظم وكذا لا امتناع فيما له عظم في جهة دون
اخرى ان كان من الجهة التي ليس لها في تلك الجهة عظم فاذا ذكرنا امتناع التداخل
في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او مجردة فالقول بالفرق تحكم بل لو امكن ان يتحكم
العقل على ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان لامكن ان البعد الذي
ليس الا الواحد ... الاثنين الواحد هل هو واحد في
الجسم او اجسام متعددة اقول وفيه نظر لان القائلين بان المكان هو البعد
ان يقولوا انا قد ثبت بالبرهان ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم
بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس هنا الا شخص واحد

فيما رفضه مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يتميز عنده الاثنان كما ان البرهان لما
دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا
بانهما موجودان احدهما الهيولى والآخر الصورة وله وجوه أخر منها انه لو كان المكان هو
البعد مطلقا اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان فيلزم ان
يكون له مكان وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر في ابطال
التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون
قابلا للحركة فيستحيل ان يكون له مكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا فيها لكونه واحدا
منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم
ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه يلزم للبعد الممتنع لقبول الحركة ويلزم منافاة
الشيء حيث لذلك اليه اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية
ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا لم لا يجوز ذلك على سبيل الامكان
لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان
وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون لمقتضيه مكان لا وجوبه ولكن لم لا يجوز
ان يكون للمكان مكان وهو غير واجب ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل
فيستحيل تجرده عن المادة على ما هو حقيقة البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو
شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول الشيء في المحل اختصاصه به بحيث تكون الاشارة
فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يستغني عنه المحل ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان
المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان والبعد
القائم بالجسم فيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد
القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي وهو
مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد
المفارق بالمكان والنفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان
سطحا لتفاوتت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد
على ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي والا لتفاوتت احكام
الجسم الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة

استدلال القائلين بان المكان هو البعد

ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه يتبدل عليه
السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اعني الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم
اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المشدود من بلد الى بلد
في سفينة يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل لعدم تبدل
المكان ملزوم السكون اونفسه لان تبدله لازم للحركة او نفسها واجيب عن الاول بان
استبدال الامكنة اذا كان ناشئا من متمكن فيها كان حركة واذا كان ناشئا من غيره
كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو السفينة
واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كالساكن في السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة
وانما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالحركة بالعرض وصف له
بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون الماء في ... الكرباس ملاحيث
لم يبق ... بانه حجر غير مجوف اذا سار من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل
من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا كان في مساواته للماء بحيث
لم يفارق سطح الماء الملاقي له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا يندفع له ولم يتم المكان اشارة
الى دليل آخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان
المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون
سطحه الباطن مكانا له فليس المكان لجميع الاجسام كلها والقائلون بالسطح يعترفون
مع انه مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا انه يجب بالضرورة
ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في
مكان وحكموا به هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فالسطح ... لذلك والمكان
حيث التزموا ان القائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك
بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما هو وصف
لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما اجزاؤه المتمايزة بحسب الوضع فيما في كونها
فوق الارض او تحتها فلا شك انها يستبدل المكان ولها تنتقل من مكان الى مكان
آخر فكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل الجميع بالحركة اي حال الحركة بالاستدارة ولو
كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها تنقل من مكان الى مكان ... التغير والتحرك

حركة
صح

وسائر الكواكب تنقل اصلا والضرورة شاهدة بان ايقاعها تارة فوق الارض وتارة
تحتها فكيف لا يكون منتقلا من مكان الى مكان آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا
كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ويستبدل بسبب الحركة الوضعية مكانا بآخر كان المحدد كله
في مكان وكذلك من الامكنة لاجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا ودليل
ان لم الا يخصوا اول كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فالاجسام التي لها مكان
صرح عنه بالامكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة
فلا عرض لها ولا حركة خارجة قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة
عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس
الى الامور الخارجة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان
فليس ما علم بالضرورة ولهم وجوه أخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج منه
الحجر المتحرك في الهواء خلاف الهواء لم يتبدل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد
بطل بالحركة فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يتبدل دون السطح الذي بطل ومنها ان
المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا
حال الحركة بتصور كونه مقصودا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو
الذي يقتضي ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يعرض الحجر
متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود المحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف
المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق سطحه المحيط بمقعر الفلك كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون
موجودا حال ما يعرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك
موجودا محيطا بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون
السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون
مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان مالي ويجب ان يكون مساويا
فلو كان المكان هو السطح لا يكون كذلك فان الشمعة المدورة اذا جعلناها
صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة
مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد
وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن

واذا وامكانه وهو السطح الحاوي له وايضا اذا فرق الماء المفروض اذا صب بعضه كان ذلك الجزء
مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد انتقض المتمكن الذي
هو الماء والمكان اعني السطح الباطن على حاله وثانيها ان المتمكن بالمكانه منطبق عليه كما هو
اتفاق ولا معمور ذلك الا بان يكون لكل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون لكل جزء
من المتمكن ايضا جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن مكان
مكان اصلا وثالثها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان
الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه فيه انه لا يوجد في مكانه
الا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بجميعه داخل المكان لا ان لكل جزء منه حجم
ملاقيا لجزء من مكانه هذا الكلام لا يخفى عليه الكلام عن شاغل القائلون بان المكان هو السطح
مع بعض القائلين بالبعد المجرد المعدوم جوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المتكلم
والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء والآلة تفاوت
حركة المعاوق وحركة عديمة عند فرض معاوقة اقل نسبته زمانيهما احتج المانعون بانه
لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون
المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض حركة جسم في فرسخ من
الخلاء ولا محالة يكون في زمان فلنفرضه ساعة مثلا ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك
القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه
عشر ساعات ثم نفرض حركة بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث
يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة
الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم
ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة
والمتحرك والقوة المحركة كان السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب
قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زماني حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق
وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء وهذا باطل اما اولا فلان لازم المحال محال
يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب
الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام ما ان

على نسبة زمان الخلاء والملاء وعدم الانتهاء ثم ولو سلم فلم لا يجوز ان يوصف ... على مقدر
من القوام بحيث لا توجد ... في نفس الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان
على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقيف الصانع فلم لا يجوز ايضا ان يكون نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاوساط من النسب المقدارية
والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون المقدار الى آخر
نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية واما ثانيا فلانا نقول لا نم انه لا يمكن
ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان الحكم نقول بعض زمان الحركة
في الملاء الغليظ مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات
بازاء معاوقة الملاء الغليظ وزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون
ساعة لاجل نفس الحركة وتسع اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته
عشر ساعات معاوقة الملاء الغليظ فان ساعة التي بازاء معاوقته عشر الزمان
الذي بازاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لا معه وان لم
يبطل الاستدلال بهذا الا انه حاصله ان الخلاء لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع
الامور الممكنة محال لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور
مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن تساوي زماني ذي المعاوق
وعديم المعاوق وانه محض فالخلاء محال واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملاء
لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى تلك الحركات الثلث اي
الحركة في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها في زمان فلزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم
وهذا الاعتراض احق ما اورده بعض المتأخرين بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا وتجمعهما واجبة المعاوقة وكنقص باحدهما ...
فاذا زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما تختلف زمان المعاوقة بحسب
قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بحسب انقسامات ما يحسب من ذلك اليه ولا نسلم على ذلك
الى المذكور والمصنف جعل للجواب عنه مقدمة هي ان لكل حركة لا محالة يكون على حد من
السرعة والبطوء لانها لا محالة يكون على مسافة في زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع
تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى

فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحدد النفس حالها من السرعة
والبطوء بان تتخيل حدا منها وتنبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة
السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من السرعة
والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائم
وغيره حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها من حيث ذاتها ... فيحصل الحركة بلا غير
زمان لو امكن واذا لم يكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحدد حالها وكذلك القاسر
لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلابد من امر آخر يعاوق المحرك في تاثيره والآلة لم يكن له
مدخل في اقتضاء حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المحرك او غير خارج عنه
فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام بحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء فيتفاوت
حدود الحركة سرعة وبطوءا واما غير خارج عنه فلا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان
ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاوق
القسرية وهو الطبيعة او النفس الفاعلة مبدأ الميل الطبيعي فاذا لزم من ارتفاع
نوعي المعاوق اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه
انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال ما يتعين الحركتين تارة على امتناع
عدم معاوق خارجي فنفوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا
مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي تجوز ان يحرك قسرا وتمهيد تلك المقدمة اجاب
عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي
زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع
اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة وكانت
مع حد من السرعة والبطوء هذا خلف وقد فرضنا لا مع حد منهما هف والحاصل ان الملخص
الدليل بان احدى الحركتين الطبيعية او القسرية يتوقف على ان تينك الحركتين لا تكونان على
حد ما من السرعة والبطوء الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مجردة عن المعاوق
وكان هذا فرضا للحركة مجردة عن السرعة والبطوء ثم بين انا ذلك ان الحركة بدون
احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلم يلزم ان الحركة مجردة لا تستدعي
شيئا من الزمان فرفع ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبحسب المعاوقة

زمانا آخر معناه ان الحركة اذا لم تكن مع المعاوق تستدعي زمانا وليس كذلك بل معناه
ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون للمعاوقة دخل في ذلك الاستدعاء
ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا آخر وهذا المعنى لا نعني ان يكون
الحركة لا مع المعاوق مستدعية لزمان والعجب منه مع كونه علامة في التحقيق عالما
للمدعي انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فيه مقدمات اكثرها في محل المنع ولم
ينتبه ان مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه على ما هو مشروح وثانيا المنع في
ان قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في
الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا تفاوت الحركة من جهة القاسر
سرعة وبطوءا في تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية
مع قطع النظر عن المعاوق تستدعي قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطوء وهو محفوظ
في الصور الثلث لا تتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق وتتفاوت بحسب
تفاوته وان اراد ان القاسر لا تفاوت في سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان هو
المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاءا وهو ظاهر البطلان
وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض
اتحاده ثم قوله لابد من امر آخر يعاوق المحرك في تاثيره والآلة لم يكن له مدخل
في اقتضاء حدود الحركة ممنوع فان ذلك الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول
ان ذلك الامر الآخر هو الميل فان المصنف في كتاب الاشارات ان الحركة لا تنفك عن
حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كميته
قابلة للتنقص والضعف وانما تختلفان بالاضافة الاعتبارية فما هو سرعة بالنسبة
بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة منبعثة
عن هذه الكمية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف
كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور
حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف
بحسب اختلافات الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف ...
التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء او انتفاشها او غير ذلك

ذلك الا هو المبين وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطء هو الميل ولئن
سلمنا ان ذلك الامر لا يجب ان يكون معاوقا للمتحرك في مايره فلم لا يجوز ان هواء ما في المسافة من
الاجسام ثم لا يجوز ان يكون امرا اخر غير القوام كالعشق الجاذبة للمغناطيس فلانا لو
اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع
الى السفل ويتفاوت في الحركة قوة المغناطيس ويسارع في الحركة بحسب مباعدته
من المغناطيس ولو سلم فلانم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات
الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما كان
يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس واحدهما يقتضي الحركة والاخر
يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه يتعلق وهو يطير اليه فلانم الاستدلال بالحركة
الطبيعية على امتناع الخلاء فان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها
من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن
هناك معاوق خارجي اصلا وذلك لتحقق الخلاء ان فني المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه
انتفاء الحركة فهذا المنع متوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق
الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول ان المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من
الاسراع والابطاء فلانم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارج
اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخل فيه يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء
لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لا لو
المفروض اتحاده وقد عرفت اتفاق وكذا الابيع الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق
الداخل اعني على مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني هواء ما في المسافة
كاف في تحديد حال الحركة وظاهر ان هذا الاستدلال على هذا المطلوب لا يمكن بالحركة الطبيعية
فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بهاتين الحركتين تارة على نفي
الخلاء وتارة على وجود مبدأ الميل الطبيعي في الاجسام التي يقبل الحركة القسرية
ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بذاتها تقتضي مقدارا من الزمان فقال ان الجواب
العقلي عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها مقدارا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي
الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان

وهو ظ

وهو بطلان لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة
حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا وحينئذ فالمطلقة واما المعين
للزمان فهو الحد المعين من السرعة والبطء وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة
المخصوصة المفروضة في الاستدلال وما يقال من ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان تلك
الحركة جزءا موجودا في الخارج وامكان انقسامها وكونه بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقام اذ يجوز
ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة يمكن بحسب الامر
وان لم يكن ذلك اي بان كان وقوعها لا بحسب الوهم اذ يمتنع ان يوجد وقوع
الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فلا لجواز ان يقال الزمان الذي يقتضيه ماهية
الحركة فلا يقبل القسمة بالفعل بل بالوهم فكيف يمنع الحركة المحصنة في جزء منه من الزمان
بعد وقوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء
الزمان الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة
فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة هو في نفسه ايضا مسافة ويحكم بان
ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا تقتضي الحركة
لذاتها قدرا معينا من الزمان بل تقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان
لان كل واحد منهما مقصد للحركة الاينية الان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه
والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد
الاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة
طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكر
من انها طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا تكون منقسمة اصلا فتكون نقطة او
منقسمة في امتداد اخر فتكون خطا او في امتدادين اخرين فتكون سطحا فطرف
الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة
فان قيل الجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة
بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب
منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلين بتبدل الجسم
اقول نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات الا ان يكون قائمة بغير كما ذكره

قل

واما حركة الجهات بتقوم ما بالجسم الاخر او حركة الجسم الاخر الى جهات يتقوم به فلا مانع منها
والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لهما وهو جسم لا مكانه
وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما يتبدل بتبدله
لانه هو المتعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار فصار
صار ما يلي اقوى جانبيه في اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات
الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة انما الاستدلال على كون
الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة
ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بانها انتفاء الفرق بين المكان
والجهة فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان يقال وصولا
اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه والجهة على قسمين
قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو
ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه
والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت
الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت
فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا
بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران
بالفرض والجهات المتبدلة غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض
في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون لكل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست
مشهور وسببه بحسب الشهرة او ان الانسان له ست جوانب لانه
يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو اقوى
في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركته بالطبع
حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يلي
تحتا وكأنه لم يكن عندهم سوى ما ذكر وتخف اوهامهم على هذه الجهات الست
واعتبروا في سائر الحيوانات ايضا ثم عمموا الاعتبار بها في سائر الاجسام وان
لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصي فلان الجسم يمكن ان يفرض

ابعاد

ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان الابعاد
يميزها عن بعض موقوف على اعتبار الاجزاء المحاذية في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميها
الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميها
باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميها باعتبار عمق
قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاص يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة في تقاطع
الابعاد على قوائم فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها وبهذا
ان قيام بعض الامتدادات على بعض جاز ان يكون في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر
كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة
امتدادات غير متناهية الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وهي الاثير
والعناصر بانواع من المواليد الثلاثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية
فالكلية منها هي الافلاك التي ليست باجزاء الافلاك اخرى تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك
يسمى الفلك الاطلس تشبيها بالاطلس لخلوه من النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى
فلك الافلاك والفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة
السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم
وجدوا فيما وقع الرأي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا
لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبع ذوي حركات غربية مختلفة غير مشابهة
بعضها بعضا فاثبتوا لكل منها فلكا اخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب
الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير
المكوكبة كثيرة وجوز المصنف ان يكون فلك الافلاك هاهنا بان يستند الحركة اليومية الى
مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها نفس يحركها كما قال صاحب التحفة
لما ثبت هذا من العلم جاز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر
البروج على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى
بانها تحركها بالحركة الاولى لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة السريعة
دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن ... على
وتشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية تنفصل اليها الافلاك الكلية على

ما يشاهد من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطؤ والرجوع والاستقامة والاقامة والخسوف
والكسوف واختلافات التشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان
الاقاليم وغير ذلك مما حفظنا كل واحد منها بانتظام مخصوص عاينّا كل حال انما يتبعها
وما يتالى من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة
من نفي القادر المختار وعدم حدوث الحركات والاجسام على الافلاك وانها لا تشتد ولا تكاثف
ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا موت ولا اختلاف حال غيرها
بل يكون ابدا متحركا بحركة بسيطة في الجهة التي تحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية
والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها مما لم يكن ادلتها مرضية اذ لو لم يبن على تلك
الاصول فنقول ان القادر المختار بحسب ارادته حرك تلك الافلاك على النظام الذي به
او نقول ان الكواكب تتحرك في الافلاك كالحيتان في الماء تسرع وتبطؤ وترجع
ويقف ونحو من عدم حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول
ما ذكروا الاثبات للزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست معلومة
اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير
ما ذكروا انحصارها فيه ومنشاؤه عدم الاطلاع على ما بل هذا الفن وذلك فان
اكثر مقدماته حدسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام
المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا
مشاهدة تشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب اليقين بان
نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين
الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول
بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وابطال
الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انها تجوز ان الاحتمالات الاخر
مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار بحسب ارادته
وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس
من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود وينور وجه القمر على ما يناسب
التشكلات البدرية والهلالية واتصاف بعد تقدير جواز الاختلاف في حركات الافلاك

وسائر احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما ويتحرك النيران
على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان متواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما
بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض على قدر ما اذا كانا غير تامين وعلى هذا
القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال
على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة
الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم
بان اولادنا البيت بعد خروجنا منه لم تنقلب اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسة
مع ان القادر المختار يجوز ان يحلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا
يجوز ان يحدث وضع غريب من الاوضاع الفلكية يقتضي ظهور ذلك على الترتيب على
ما هو مذهب القائلين بان الاسباب من اسنادها الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير
ذلك مما هو مذكور في شبهة القادح في الضروريات والحاصل ان المذكور في الهيئة
ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة من تصدير المصنفين
كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباتها من
غير ابتنائه عليها فان المذكورة فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية
كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى
كما يقولون ان محدب الى ما يماس محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا المقعر
ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا احتياج اليه وكما يقولون
ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة وعطارد والقمر لان حسن الترتيب والنظام
يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا ابتداء البطء حركة من الكواكب او ان يكون الشمس
واسطة في العلو والرتبة ثم لزم التقارب بين ما يبعد عنها الابعاد الا
اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها اقل الابعاد
المذكورة اعني التسديس وبعض المقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون
الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطء اما بناء على اصل
الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك
على الوجه الذي ذكروه موقوف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه لا يمكن

كذلك اذا ادق اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا ما اذا كان دعواهم انه يمكن
ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجه الاخر فلا يتصور التوقف بل وكيف
فضلا انهم تخلصوا من الوجه المذكور ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها
على وجه يتيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت
ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة يتحير فيها العقول والاذهان ومن تامل
في احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد ان هذا الفن عجاب واثنى عليهم بكمال
مستطاب ذوات في خارجة المركز والجملة اربعة وعشرون اقول وبعد ما عرفت
فلا يصح في ان الافلاك الجزئية انما تكون متداوير وخارجة المراكز وهذا اختلاف من الافلاك
الجزئية التي جوزتها او ما يليها فلكان موافقا المركز واما ما ملاك عدد الافلاك على ما هو
المشهور بين انها ثمانية وعشرون لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا او اصحاب السواد
ستة ولكل من السيارة فلك خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز
فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان اخران موافقا المركز على ما مر مفرد
الافلاك الجزئية يصير ستة عشر ومع الافلاك الكلية التسعة ترتقي الى خمسة وعشرين
على ما ذكرنا ثم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا برأسه بل جعلوها مع المائل فلكا
واحدا تعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهر كانت تلك الكرة جزءا من الفلك كالمتممات
غير معدودة في عداد الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكرناه اربعة وعشرين
الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك
الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدب الفلك
الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فيجعل الكرة يجب ان يعد في الافلاك ويسمى
فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو
خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية ويلزم ما ذكرنا وتشتمل على كواكب سبعة
سيارات والف ونيف وعشرين اي اثنين وعشرين او خمس وعشرين
كوكب ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من
الثوابت فغير محصور والكل اي الافلاك باسرها بسايط والا لكان اجزاؤها
المختلفة الطبائع قابلة للانسلاخ الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة

فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد تبين في موضعه ان الجهة انما تتحدد
بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون
تلك البسائط مجتمعة متماسة بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول
ولو سلم انها قد خرجت حال التاليف عن احيازها الطبيعية فلا يجوز ان يكون
احيازها الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال التاليف متساوية البعد عن مركز العالم ويتنقل
اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة
ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان انتقال الجزء الناري الى الاستدارة
مثلا متحرك حركة يخرج بها عن مكانها فيكون متحركا حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك
في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصطلاحا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الجزء المتنقل
فانها مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما يحدد جهتي الفوق والسفل
دون سائر الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الطبيعي الى مكانه الطبيعي على دائرة
مركزها مركز العالم فتوهم تحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما قبل فان
سميتم تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الماخوذ لم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل
الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها
الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء لا قبل الفلك
في ذلك انما المحال ان يتحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم في ان يكون الجهة متحددة
قبل الفلك على ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يثبت الفلك هذا اعرض عليه
بانه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاطلس دون سائر
الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة
والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان
كان كل منها منشا للفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة
اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت
الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين قالوا الفلك لا حار ولا بارد
لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلها ميلا صاعدا او هابطا فيكون محلها قابلا للحركة
المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لا ابتنائه على تحديد

الجهة يختص بالمحدد ولا يتم الافلاك الباقية والجهة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة
بدليل الارصاد ففيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل
المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد منع التنافي بين
الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما حركة مركبة كما لو دحرجت الكرة
على وجه الارض فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست الحركة الا
صارفة عن الجهة بل هي مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان الحرارة
والبرودة توجبان للمحل ميلا صاعدا او هابطا مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون
الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة
علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب
المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة
فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان
مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة
لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في امتناع
ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة
لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته وعدم العائق هناك
لكونها بسيطة والتالي باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤوس الجبال الشامخة
ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل الا يسخن الشمس دون الكواكب
التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السماوات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كحرم
كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يحتمل مادة
الفلك الا مرتبة ضعيفة من الحرارة فلا توثر حرارته في عالمنا ولئن سلمنا قوة
حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية
مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح
الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من اشياء صقيلة جدا احرقت
الاشياء المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك اشعة ينعكس منها حتى تسخن
سعى تسخينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم ومحيطة بسائر العناصر فلو صح ما ذكرتم في

الدليل لزم ان لا تكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية
ولا تتصور مساواتها للافلاك المتحركة جدا اذ لا اعتراض بالعكس اليها كما في الحجارة
الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا انه ايضا لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة
قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية تقتضي عسرها ولا تتصور تلك القبول والترك سواء
كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم
يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انه قد عرفت
ولوازمها اي خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف والا
لزم قبول الحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالي كما في شفافة لانها لا تحجب عن
الابصار ما وراءها من الكواكب وانها في عين الفلك الاعظم واما العناصر البسيطة
فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض
اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طباعها الكروية لكن غير النار قد خرجت
عن مقتضى طباعها اما الارض والماء فلتخلخل بعضها واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة
اليه تخرجه عن الكروية ولا كذلك النار عندنا لانها محيطة على احالة ما يصل اليها من الادخنة
عددها من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية وجدوا العناصر لا تخلو عن حرارة
وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل على واحد منها فقط ولم يمكن اجتماع
الاربعة او الثلاثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين
اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة
هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين
البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على النظر الذي هو اعتبار
احوال الاجسام التي يكتنفنا من العناصر والتجربة والتنبيه كما على النباتات الناشية
وضبط الاختلافات المتعلقة فان ذلك كما سيأتي قال الامام من حاول حصر البسائط
العنصرية في جميع الاشياء مقتصرا على حال فلا يمكن الوفاء به ثم الناس لما بحثوا بطريق التركيب
والتحليل وجدوا مركبات الكائنات مشتركة في هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم
لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر وما منتهى اليها فلا جرم زعموا ان
المكتنفات هي هذه الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما عداها

عنصر خال عن الكيفيات الاربع او يشتمل على واحدة منها فقط وما يقال من انه ان
اريد بهذه الكيفيات التي يستدلوا بازدواجها على عدد العناصر ما هي في نهاية
الشدة فلا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اريد ما هو اعم
من الشديدة وغيرها ولا شك ان المتوسط خارج عن الحرارة والبرودة فلها حدود
لا نهاية لها فان اثبت لكل حد عنصر التنقيص بطبيعة زادت العناصر على الاربعة والا
لزم الترجيح بلا مرجح اقول فائدة ظ لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان
لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا واحدا
فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على الاربعة لا تعالسم في يكون مقتضى طبيعة
عنصر واحد في مادة بحيلها غير متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون
فعل طبيعته في مادة متشابه غير مختلف لانا نقول هم صرحوا ايضا بان
الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون
في نوع واحد وكل منها ينقلب الى الملاصق واما الى غيره بوسط او وسائط
ان كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء
وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ست صور
لا يرد عليها الانقلاب الى الملاصق والى غير ما يجاوره لها
بوسط واحد كما ينقلب النار ماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس فهي
اربع صور لا يرد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد واما
بوسائط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهاتان صورتان لا غير فالمجموع اثنتا عشرة
حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلاثة الباقية والاول يدل عليه الانقلابات
البحرية والعيانية كما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو
بقيت نارا لرئيت ولاحرقت ما قابلها من سقف الحوانيت فاذن انقلبت
هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاج النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها
الهواء الجديد ومن قال جاز ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية تبلغ على النار من
الاحراق كان السموم وهي ريح في غاية السخونة ينضج بدن الحيوان بسبب ملاقاة
فقد كابر بحكم به النقل بانا هنا اذ قد يكون هناك ما يلين به الحديد
فيماح

واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد تركب فيه قطرات الماء كما تجتمع
حدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا يجوز ان يكون من داخل
الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لان الماء لم يتحقق بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان
الماء الحار اولى بالترشح لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من
خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها وذلك هو المطلوب
واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس وتميزت الى
الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم انه في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة
مائية لكن لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم يحس من خرق الهواء والنزول على الاناء
فلما برد الاناء الذي يليه ذلك البخار من الاجزاء المائية الصغيرة تكثفت وثقلت ونزلت
واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء
كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تحرقها وتصعدها وعلى تقدير بقاء
شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلاثة اما نفاذها واما تناقصها واما تراخي ازمنة حدوثها
ما تكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه
فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فلزم نفاذها في مرة واحدة او
ينزل شيء فشيء على التساوي فلزم نفاذها واحتطاطها اذا تواتر نزولها بعد التبخير
مرة بعد اخرى لا تباعد الاناء بحالة الاولى او على الاستمرار فلزم تناقصها وان كانت
على بعد منه فلزم مثله تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بانه يجوز
ان يلحق بتلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما فيجاور الاناء
دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلاثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الاشد اما مكان الاقرب
في زمان تحرك الاقرب الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع من محل
الاول على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا يبعد
ولا سامض ولا تراخي ازمنة النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه لو كانت
برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط بها لزم بمثلك الماء ايضا لو كان الماء
بارد صافيا والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء
ماء لوجب ان تركب القطرات على سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة

و الهواء ايضا متصل بحسب ما يلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك في الراكب
على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات مسودة وأجيب عن الاول بان جرم الاناء
لصلابته تعسر تكيفه بكيفيات الهواء وعند تكيفه يشتد تكيفها ويحفظها ولذلك ربما يوجد الاواني
الرصاصية الجسم على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات وفي الاناء المذكور شدة
برده بعد الهواء المحيط به والماء لضعف برده وسرعة تكيفه بكيفية الجزء يحلله الهواء
المحيط به عن برودته سريعا فلا يبعد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء واما اذا انقطع وانحصر
الهواء بالسطح حاد انما فيه وعن الثاني بانه يلزم من احاطة جرم من سطح الاناء الهواء
الماء احاطة كل جزء منه بالاستحالة وان يكون للبرد الحيل بشرط ان لا يوجد في كل جزء
وان لم يبلغ وايضا قد يكون صحوة في قلل الجبال فينضرب الصر فيحيط هواءها فيصير سحابا
لم يسبق البها من موضع آخر و لا انعقد من بخار متصاعد ثم يرى ذلك السحاب يتبسط قليلا
ثم يصبح ثم يعود والثلج قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرها وقد
شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبريد
الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الارض الجنوبية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع
التي تخفى الشمس عنها ستة اشهر و ذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا
لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فيجد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما قبله
ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الا ان يتغير الفصل والهواء
واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع لم نعلم بالتفصيل
انما في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الاجزاء بتسلط
بالكلية كما شوهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد للمياه
الجارية التي تشرب بحيث يصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند
ما تحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة نوعا ذلك اصحاب الحيل وهي واللازم
بتبين امكان الانقلابات بغير الوسط يعلم امكان الانقلابات بوسط او وسايط
فالنار حارة لان النار التي عندنا مع غاية لطفها باسكيف بالبرودة حرارتها
محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى واستشكل فيه بانه يجوز ان يكون
النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم

او يكون الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشية من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري وفي
نصوحة عن الانصاف يابسة لانها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض بانه
يجوز ان يكون افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت في جسم مركب تصعد الاجزاء اللطيفة
منه الاجزاء الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب
الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان
الاستحالة انما هي للعنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر
بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها
بسبب برد المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء
يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة يقتضي عسر استحالته اليها فنقول
اليابس ايضا يقتضي من اجل عسر استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع
استحالة اليها من الحطب الرطب والوجه تشهد بخلاف ذلك وقيل
انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك بتقريب
مخالطة الهواء فالاولى ان النار التي عند الفلك كذلك لا يقال ما الفرق بين
المقامين حيث جعلتم احدهما مجوزا كون الحرارة في النار التي عندنا لاجل المخالطة بالهواء الذي
هو حار ومنعتم كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب
حيث عدلتم الاول مجوزا عن الانصاف دون الثاني لانا نقول المقالتان سواء
الجسم اذا انقلب يتكون من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية تجامع الشدة والضعف
فاذا كانت الحرارة في النار من قبل مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها اضعف
من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب
مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون الاجل
التي لعله واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقها حفظا
كونها يتكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحب الصاعق واعترض عليه
بان قال الصواعق تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة
في السحاب وهذا اظهر فوله واما باطلاق من ان الصواعق يشبه الحديد تارة
والنحاس تارة والحجر تارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة

بعد اذ يوجد الاجسام في محاذاة الشفاف ما لا ينفذ الشعاع عن النفوذ فيه نفعا وذلك الشئ
في الشفاء فينفره بالالوان لم ولا يضوع لان الزجاج الملون شفاف اذا لم يمنع من نفوذ
الشعاع فيه والشعاع كيفية بحسب اللمز لكل جسم كثيف او زوسية والاول هو شعاع النير والثاني
هو شعاع البصر فيه ان النار الصرفة التي هي كرة حاسة لمقعر فلك القمر شفافة لانها لا تستر ما وراءها
من الكواكب واما النار المضيئة التي تلينا فقد نص الشيخ في السماء على انها ليست بشفافة
لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لانها تمنع نفوذ الشعاع البصري فيها ولانها
يقع منها ظل كما في اظلال المصباح من مصباح آخر وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع المصابي وقد
عرفت ان مانع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان قلت ان في اصول الشعل يوجد نار
صرفة لقوتها وتمكنها من احالة ما تخالطها فيما يكون شفافة لانها لا يقع لها ظل ولا يكون لها
ضوء يمنع عن روية ما وراءها قال الشيخ في الاشارات اصول الشعل حيث النار قوية
هي شفافة لا يقع لها ظل وتقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر متحركة بالتبعية لحركة الفلك والآثار
وكذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وعشرين وستمائة بحرية والسمرة وابل القران
ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغيب معه لا يفارقه ثم بعد مدة ظهر
ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت تتضرج جهاتها وتضعف
ضوئها بالتدريج حتى امحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل في الجهة المذكورة
قدر ربع وفيها شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك بحركة الوسط وما قيل من انه لو كان كذلك لكان
حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل
وتارة الى الجنوب منه اولا ليس بشيء لانا على ما شاهدنا انما تتحرك كذلك بحركتها التي
مع الكواكب كما تتحرك بالحركة اليومية معها وكانت خاصة تارة الى الشمال عن المعدل
وتارة الى الجنوب منه واستدل بان السطح المقعر مكان للنار فاذا تحرك ذلك تحرك فلك
التي تحل الملكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة بحركة مكانه بالعرض واللازم ان تتحرك
سائر العناصر ايضا والسم كجالس السفينة وهم لان ذلك في الحركة المسماة كلامنا
في المسمرة لها طبقة واحدة اذ ما يخالطها من الهواء عدوتها في طبقات الهواء وفوقها
على حالة المركب انها قيل قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا يشتعل بالنار
النار كما يروى عن الحيوان الذي يسمى بسمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء

ما يسخن يصير هواء والهواء المجاور لانا ابدا نحس برودته لانه ممتزج بالابخرة المختلطة
من الماء رطب بشهادة الحس شفاف اولا يمنع نفوذ الشعاع فيه وله اربع طبقات الاولى
ما يتركب من مشيع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويتكون فيها الكواكب ذوات
الاذناب والنيازك وما يشبهها من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث
فيها الشهب الثالثة الهواء البارد لما تخالطه من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس
المنعكس من وجه الارض ويسمى طبقة زمهريرية وهي منشأ السحب والصواعق والرعد
والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس
ملاصق على صرافة برودته التي اكتسبها من لطف الابخرة والماء بارد رطب بشهادة
الحس شفاف اولا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما قيل من انه ربما لا يكون شفافا مدفوع
بانه انما يمنع منها كما في الزجاج محيطة بثلاثة ارباع الارض تقريبا طبيعة واحدة والارض باردة
لانها لو خليت وطباعها ولم يحض بسبب غريب ظهر فيها برودة محسوسة وفيه نظر لانه لو قيل
لم علم والتجربة لا يفيد ذلك اذ لا يمكن تخلية الارض في زمان من الازمنة عما يبردها او يسخنها لا يفيد
وما قيل من انها يحس وما ذاك الا البرودة فهي ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان
احساس برودة الماء اشد و ذلك للزومه وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء
كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى
الا يرى ان من ادخل يده في النار بسرعة سلمت وان ادخلها في النحاس المذاب احترقت فمدفوع
بانه يجوز ان يكون كثافتها ليبوستها يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط
العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم فلانخساف القمر في مقابلة الشمس ولما
انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان تتحرك من الوسط او الى الوسط او على الوسط فان
كان الاول والثاني لزم عدم الخسوف في مقابلة الشمس وان كان الثالث
كان السالب لزم ان يتحرك بالاستدارة ما فيه مستقيل وقد ثبت استحالته ايضا
لزم ان يرى حركة المرمى الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك المرمى بكثير لتلك التي بعينها
اذا رمي الى خلاف جهتها وكذا اذا كان حركة المرمى اسرع من حركتها وان كانت انها
لزم ان لا يحس بحركة المرمى اذا تواقعتا في الجهة ويحس بحركة سريعة له اذا كان المرمى
واذا كان بحركة ابطأ من حركتها لزم ان يحس بحركة المرمى الى خلاف جهة حركتها

فاذا فرض شخصان متساويان في القوة قد رميا حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها والآخر الى
خلافها لزم ان يرى حركتا الحجرين كلتيهما الى جهة واحدة مختلفتين بالسرعة والبطء والتالي باطل
باطلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يتابعها الهواء في حركتها كما يتابع الاثير الفلك قلنا لزم
في ان لا يقع الحجران المتساويان في الصغر والكبر المرميان في الهواء من سمت حفظ واحد في الارض
لحفظ من الخطوط لاختلاف الهواء في ذلك الحفظ لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه
للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان للارض حركة وضعية من المغرب
الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما رأوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق
وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين
ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة
الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة اليومية السريعة اليها وزعموا انها المتحرك بهذه
الحركة وبسببها يرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء متحركة والشط
ساكن وانا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي اليه تحرك السفينة والجواب
عن الوجه الاول انهم ما استبعدوا الحركة المستديرة على ما فيه من المسامحة وعن الثاني انا لم
نتابعه الهواء من حيث يعتد به مع ما فيه ان كان او غيره صغيرا كان او كبيرا وفي الملزوم
شيء من المفاسد سيأتي قوله الحركة بسبب الارض توجب الحكم بان لا يقع خسوف
اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر وتعدم قبل
[illegible] القمر وتغير الشعاع بما لا لون له ولا ضوء كما لا يخفى على اهل الاصطلاح كما يعلم
من تصريحاتهم واستقلالا انه لم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة كتب المعجم واللغة قال
صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشفيف اي رقيق وشف جسمه يشف شفوفا
اي نحل لها ثلاث طبقات الاولى الارض المخالطة بغيرها التي يتولد فيها الجبال
والمعادن وكثير من النباتات الثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة
بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقسات بها بهذه الاربعة من حيث انها تركب
منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى
العناصر عناصر ومن حيث انها يحصل بتضادها عالم الكون والفساد

سر ارکانا ومن حيث انها تنقلب كل منها الى الآخر تسمى اصول الارکان الكون والفساد
والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا اختلطت بالتزج والاستقصاء
يظهر منها اشياء الى الاجزاء ارضية ومائية وهوائية وانما النارية فلا يظهر منها للطافة والنضج
وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر
هناك ولا تكون من غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية ضعيف
من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب
كسر المخلوط بالمجاورة واذا النار اذا اختلطت بغيرها من الاجزاء الارضية
والمائية فانها تنطفئ فلا يبقى نارا او تحول والجواب عن الاول ان المعتد كما يمكن التسخين غيرها
اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى وانما تتوقض
بوجود النار وعن الثاني انه ان حفظ التركيب يحفظها عن الانطفاء ومن حافظ عند جاعل
بعضها في بعض ثم ان المركبات حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المسمى
استحالتها كيفياتها المضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقة بالحركة فيكون مسبوقة
بالزمان فيكون حادثة وما ذكره انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة
بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون قديما قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان يكون قديما واما
المتولدة فيجوز ان تكون حادثة ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يكون بحسب الصور النوعية ... ثلث
احتمالات لان كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة
هي الفاعل لان شأنها القبول والانفعال فليس لها الفعل والتأثير ولا ان يكون الصورة
هي المنفعلة لان شأنها الفعل والتأثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا
الاربعة هي ان يكون المنفعل هي المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة
ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل
هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز
ان يكون المنفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اي انكسارهما اما
معا او على التعاقب فان حصل الانكسار ان معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم
ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول الانكسار بينهما وهو
محال وان كان الانكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب

فصل
كاسرا غالبا وهو ايضا باطل [illegible] في الكيفية في المادة فينكسر صرافة كيفياتها ويحصل كيفية متشابهة
في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج
مماثل للحاصل في الجزء الآخر متساوية في الكيفية النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء
الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي وينبغي
ان يسلها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين من مقابلها ينبغي ان يستحق باعتبار التساوي
الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه انا لا نسلم انه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة
قوله الماء الحار اذا امتزج بالبارد انكسرت برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا لم
لا يجوز ان يكون صورة الماء هناك تفعل فعلين متقابلين اي التسخين والتبريد بواسطة كيفيتين متقابلتين
اي البرودة الذاتية والحرارة الغريبة فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها
بواسطة الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ما قيل ان انفعال المادة
هنا ليس الا استحالتها في كيفياتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة
فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية عن الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى ان انفعال
اشتمال مادة احدهما عن كيفية الاخرى ليس الا كيفيتها من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون
الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فنقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية
الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما
واما حال فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى
واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى
فذهب بعضهم الى ان الجميع فيلزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة
في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة
ولا تخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها
غالبة فلو ثبت كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور وايضا
الانكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يعلم من تتبع العبارات عبارة عن انعدام تلك الكيفية
وحدوث كيفية في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة
ومغلوبة من جهتين وذهب الحكيم الماهر الجيد الى ان يقال لا يفعل ولا ينفعل
بين العناصر المجتمعة بلا اجتماعها على صرافة كيفياتها فيتغير من حيث حدوثنا ثم

لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فائضة من المبدأ على تلك العناصر او نقول
ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هي المادة في كيفيتها والكيفية المعدة للصورة الفاعلة معدة
لفعلها والمذكور انما هو عند سائر العلة في معلولها الموجب على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام
الكيفيات المعدة للمواد عند تأثير الصور فيها تلك المواد فلا يلزم الالزام بكون الكاسر
منكسرا او المنكسر كاسرا او كون المعدوم مؤثرا ورد الاول بان تلك الآثار المنصورة الى جعل كيفياتها
الصرفة بلا فعل وانفعال يكون متساوية في الاستعداد فكيف تقبل كيفية متوسطة متشابهة
في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باعتبار كيفيتها فيتحول الكيفية
من الكيفية المعدة فيحصل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب بعض
المحصلين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان
الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان الانكسار سورة البرودة
لا يوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة بل يحصل ذلك بجنس الحرارة فان الماء الفاتر اذا
مزج بالماء الشديد البرودة يكسر سورة برودتها وكذلك الانكسار سورة الحرارة لا يلزم
ان يكون ذلك بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء العليل البرد اذا
مزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها فالوارد اذا كان كذلك فلا مانع من
اسناد الفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من المحال
على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول فلان يكون الانكسار ان معا فلانه لا يلزم
بقاء الكاسر حال حصول الانكسار لان الكاسر لسورة الحرارة انما هو نفس
البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان هذه
الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن الثاني فلانه لا يلزم ان
يقال يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد حدث ان الكيفية المنكسرة السورة
قد تكسر سورة ضدها على ما بينا من الاستشهاد واقول لا يخفى على المتأمل ان الكاسر
بنفي الانكسار سورة الكيفية شيء فان معناه ان يستحيل ذلك الى مرتبة كيفية اخرى
الى كيفية اضعف وحينئذ ذلك ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية
الضعيفة ان المحال لازم غير مندفع فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان يكون
الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود

المؤثر حال وجود الاثر بعد وجوب انتفاء تلك الحال كما في الانكسار وان كان احد الكاسرين
مستوليا على الآخر لزم ان يعود الكيفية المعدومة بالانكسار هو برودة الماء مثلا بصيرورة كاسرة الحرارة
من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها في الانكسار بسورة برودة الماء مثلا ان كان منقوصا
على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة المنكسرة من الماء وتحدث برودة
اخرى اضعف منها من انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا تصور الا بان تعود
تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة الحرارة ولا سبب
مناسب يقتضي لعودها ولا تصور ان تكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت
مع وجودها لان الحرارة الكاسرة بينهما من تشابها الا ان تقول في تلزم العود
لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة الا بعد عود
البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة
هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا حينئذ
المستحيل ان لا تكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة وتكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور
البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخترعه بعض في زمان قريب من زمان الشيخ فاللهم الشفاء
لكن هو في هذا الفن عزاه قريب زماننا بهذا مذهبا وهو انهم قالوا ان البسائط اذا امتزجت
والفعل بعضها ببعض تادى الامر ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته
الخاصة وليست في صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ومنهم
من جعل الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات
واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا مزاج حينئذ بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون
عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في
الامتزاجات بين المخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور
الممتزجات وان ليس هناك استحالة في الكيفيات ونوسط منها يبقى صور الممتزجات
على ما ذكرتموه ادلة ينتهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول
بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا
مبني على القول بالكون والفساد فان الكيفيات الفائضة المخالفة للمركبات لا تنحط عن الاثر
بل يكون هناك وكان من المسعودين من تكرها معا كالشيخ ابي البركات البغدادي وجماعة من المتكلمين

بالمخلط فانهم كانوا ينكرون النوع الكيفية والصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا توجد
شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم
والعصب والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما سمي بالغالب الظاهر منها وعرضت
لها عند ملاقات الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما
كان مغلوبا خافيا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير
مغلوبا وخافيا بعد ما كان غالبا ظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على
سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له
والمذهبان متعاران فانهما مشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن احدهما يعتقد ان
في ان احدهما يعتقد ان النار برزت من داخل الماء والآخر يرى انها وردت عليه من خارج
وانا قد حكم اما ذلك الحكم بامتناع كون شيء لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء اخر
لا فرق بين المزاج والتغير على فساد هذين المذهبين فان القول بالبروز
لا يمكن مع القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تشتعل
من خشب الغضا ونحوه في ظاهرها وباطنها لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل فيه
على سبيل الكمون وهو غير مخرقه اياها بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد الفحم لا ينبغي
الحس بوجودها بالفعل فيه ووجود الاجزاء الرض والسحق ولا تدرك بالحس
فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه
الباقية وكذلك النارية الكاسرة في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا
لكان مبصرا كما كان البرور مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس
باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون بكثرة
الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هنا
مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها فيسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان
قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا كلام خلاف ما قاله الاطباء ثم اجاب عنه
بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها مكسرة الكيفية بالمزاج
فان قالوا بذلك نافضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني
امور من المشاهدات والاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيها

احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول مادة غريبة تمكن نفوذها في المسخن كالمحكوك وهو اليابس
الصلب الذي يابسه مثل حاسه كخشب فان المحكوك منها يسخن بل يحرق من غير نار فيه
وهو ما يغلب عليه الارضية وكالمتحلل وهو الذي يحلل قوله بالتبريد ضعا متحللا كما
الكبير بالماء المخ عليه ومع الهواء الخارج من الهواء الحار يسخن الصبا وكالمخضخض
وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك بحركة شديدا فانه يسخن الصبا
بعين المتشابهين اذا استخاء ان كل احدهما سخنت ان اسخن الجسم كالنحاس مثلا
ان المحلل اي يستعمل على الغير والمسببات الصغيرة كالنوف على كان الشمس تسود النار
وفتوتا في المكان لوجب ان يخرج الذي في المتحلل قبل الاول لسواد المسود وهو دون الاول
وليس الاول كذلك الثالث ان الاناء المحموم المعدوم على هذا المذهب ان
يمنع عن سخن ما فيه تسخينا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به
اذا الخلاء وليس كذلك الرابع الخاتم الصياغة اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محكما
ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا ويتبع صيحة عظيمة لما
يتميز منها الروائب فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج
الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وبهذا الاستدلال مرجعها واحد اي شرح
ان لجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن
هو للاستحالة ثم تحلل الامزجة في الاعتدال بسبب قربها وبعدها عن الاعتدال
قالوا ان العناصر المتعددة اذا انصرفت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت
على كيفية وحدانية صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدأ الاول هو اقوى
الذوات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها
ويثبتها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت سريعا الى الافتراق لمقتضى طباعها ثم ان
بعض العناصر وامتزاجها على مراتب متساوية وبذلك يتفاوت حال الاوجه بالقرب
والبعد منه اما الاعتدال فيتفاوت بحالها في الاستعداد والوحدة الموجبة
للمناسبة فتتفاوت الصور التي يفيض عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدني
بعد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة
الاثر بعيد المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة

استحق صورة اكمل واكثر آثارا والحيواني اقرب الى الاعتدال والوحدة

من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدأ الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص
يجب ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون
بحسب كل مركب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط
وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع ان كل نوع له مزاج مناسب لاثاره
المطلوبة لكن لهذا المزاج حد معين لا تجاوزه اما جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا
على امزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد تتفاوت امزجته في الكيفيات
المتعاقبة بحسب اسبابه المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج مخصوص بين طرفي افراط
وتفريط اذا جاوز حاجها لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من
الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض ذلك المزاج النوعي فمزاج
الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا تجاوزه فاذا جاز ذلك الحد من الحرارة
لم يكن مزاجا للانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج
للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا تجاوزه فاذا جاوزه لم يكن
انسانا بل ربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان
هلك ايضا وكذا الحال في سائر الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات
المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل
وغير المعتدل انما هو خارج عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج
عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط
واما خارج عن الاعتدال في الكيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة
واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة
فهذه اربعة اقسام اخر خارج عن الاعتدال تامة والمعتدل واحد فيكون
الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها
الطبيعية متساوية فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض
من الامور المتساوية بعضا آخر منها وطباعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى
احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال
فانه يستدعي مدة لانه حركة في كيفية انتهى الى اخرى فلا يحصل منها مزاج

لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يمنع الاجزاء لاسباب
خارجية بحيث تكون المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض
والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قواها في الميول ويبقى بجهة منفصل المزاج
بتمانعها ثم يتميز وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا كثيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمشغل
كاصل الاجتماع الاول لاندراج متشاكلة سوى الاجزاء اذ الاسباب لبقاء الاجتماع عن منحصر في غلبة
عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان
طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد البسائط للترجيح من غير مرجح ولا ما بين
او جزءه والازم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة
منوعة تقتضي حصوله في مكان بعض البسائط وانما لزوم الخلاء قبل حدوث المركب
ثم يجوز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر ومطلق المركب عندهم قديم والا كان
لكل واحد من افراده حادثا كالحزاء او مكانا قريبا لبعض البسائط فحينئذ يتخلل وفرا
لضرورة الخلاء وايضا يختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده وقد يحسن ذلك
اقول ويرد على الوجه انه انما يدل على امتناع وجود مركب متساوي ميول
بسائطه لا على امتناع وجود مركب متساوي مقادير كيفيات الاول اي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل هاهنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد
بالمعتدل هو المعنى الاول لم يحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة
لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفيات الاول متساوية ويكون ميول
بسائطه متساوية ... اجزاء كيفيات ... كيفيات ابعادها عن
الكيفيات الطبيعية على ما هو مقرر فيما نقلناه من كلام المصنف وقد يطلق المعتدل على ما يوصف
من كيفيات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون
المركب باعتداله مثلا شأن الاسد الجراءة والاقدام وشأن الارنب الجبن
والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى
الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الفرضي والطبي
والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل
بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون الخروج عن الاعتدال بكيفية واحدة

من الاربع فيكون اما احر او ابرد او ارطب او ايبس او بكيفيتين غير متضادتين فيكون
احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس ... ان حمل على الاول
المعنى الموصوف بها الا انه على ما زعموا وكان حسن المزاج في اما الاقسام الثمانية
بحسب ما يوجد الشكل في بادي الرأي من غير حجة او برهان ولهذا قال الشيخ في القانون
والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق من غير مضاف الى شيء ...
الوجه ان يكون المزاج معتدلا وان قيل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض
الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن
بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالمزاج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة
ولا يلزم من ذلك كون المتضادين غالبين ومغلوبين معا كما في الخارج عن الاعتدال
بالمعنى الاول لان المعتبر هنا زيادة كل على الاخرى وهاهنا على القدر اللائق لا على الاخرى واذا عرف
ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا
فالاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة
والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين المذكورتين اما الحرارة مع البرودة
او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة
مع اليبوسة فهي ستة نضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما
وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس فالحاصل اربعة وعشرون قسما والثالث
اما بالحرارة مع البرودة او مع البرودة والرطوبة او البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة
واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة فيصير اربعة نضربها في ثمان حالات هي زيادة
الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان
كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الاحوال الممكنة اعني زيادة الكيفيات
الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة
وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلان او
المنفعلان واما كل من الفاعلين مع كل من المنفعلين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون
لا ثمانية وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة
وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثاني من الكيفيات الاربع ستة في كل واحد

من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيها او بالنقصان فيها او بالزيادة في احدهما
والنقصان في الاخرى فتضرب الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج
بالكيفيات الاربع ستة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال ان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون
الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان و اما
ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسام ستة وذلك خبط
منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك الخروج
بالثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك الاحوال ستة عشر اقسام من الاول واحد
عشر قسما الثاني واجيب بان الاعتدال الحقيقي في المزاج مبني على التناسب بين
الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته
ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فمهما اقتضت النسبة ما دامت تكون مرعية
كان المزاج معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون الحرارة مثلا عشرين والبرودة
عشرة او الحرارة ثلثين والبرودة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة
والمركب ان تركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور فيه زيادة الاقواء الحارة
والباردة كون المركب احر وابرد في شيء لان كون الحرارة ضعف البرودة ان
كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يبق باقيا معها فاما ان يكون
الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي وعلى
ان الخارج عن الاعتدال الطبي بانه كان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك
الفصل الثالث في بقية الاجسام ما ذكر في الفصل الاول اقسام الاجسام
واحكامها وبحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام
الاجسام فقال وبتنزل الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متساوية
الابعاد في وجوب التناهي ما فرض له عند مقابلته بتلك مع فرض
نقصانه عنه بقي متبع وجوده بعد غير متناه لان ما فرض له عند التناهي لحال
يكون ... اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا لكل
ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه اذا قيس بمثله
الا بان فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان نفرض خطا

عن بت من مبدأ معين ونفرض خطا اخر غير متناه ايضا بعد مبدأ ذلك الخط بذراع مثلا
ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان يتقطع الثاني والالزم ان يكون الناقص مثل
الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بقدر متناه
وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما
محالا وهذا هو البرهان التطبيقي المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا
وجوابا وتحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب التناهي
هذا برهان ثان على ... ان كل زاوية كان ضلعاها ... ما اشتملا عليه ... ابعادها
وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان البعد ما بينهما ذراعا
فاذا امتدا عشرين ذراعا كان البعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا بلغ مئة كان البعد مئة اذرع
وعليه قس وهذا معنى حفظ نسبتها الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما مساو لكونه
محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي
اعني الامتداد الاول وهو ذراع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو
ذراع بالفرض الى غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني
بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية بحث وقد قيل في شرح هذا المقام
ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد
الواقع بينها محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي
اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة
اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بقدر تزايدهما والبعد
بين الضلعين مساو لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا
على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لمساواتهما البعد ما بينهما الذي هو متناه
بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان
نفرض خطا محيطا جسم مستدير كمحيط قوس مثلا بل نفرض محيط دائرة وتقسم
ستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام
فيحصل ثلث خطوط متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها ويحدث عند المركز
ست زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا يا ملمها





فلما فاقها بالمركز بل كل نقطة نفرض على سطح الخط به اربع زوايا وقد ثبت منها اضعاف مساوية
فكانت كل واحدة تلى جانب الخط به متلاصقان بجانبين فوجب من ذلك انعقاد ويكون الضلعان
ما القائمتان ذكرهما المص اعنى في شكل زاوية يكون الانتزاع منهما متساويا بالانسداد وذلك
اذا فصل من بين الضلعين خطان متساويان ووصل بين الضلعين بخط مستقيم
يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث متساوية لقائمتين فكان كل
احدهما اعنى التي بين الضلعين ثلثي قائمة ووجب ان يكون الزاويتان الباقيتان على القاعدة
اعنى الخط الواصل بين المنفصلين متساويين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل
واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا
متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانتزاع منها عشرا
ولو امتدا مائة كان الانتزاع مائة وهكذا فاذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانتزاع ايضا
موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين واذا
وجب كون الانتزاع متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد
ايضا متناهية لان المفروض امتداد ما يجد الابعاد ذكره اقول لا يخفى على المتأمل ان
كلام القائل الاول ما لا يكاد يتم لان دعوى المساواة بين الضلعين والانتزاع
ما بينهما انما يتم ان لو عهد الزاوية بانها ثلثا قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث
متساوي الاضلاع وحيث لا تقييد فلما واه تمويه وانه بالبرهان السلمي وهو ان
نفرض خطين متوازيين كساقي مثلث يكون البعد بينهما ذراعا اعاد
ويتزايد بعد ذراع ذراعا وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد
بينهما غير متناه بالضرورة الشبيه بالبرهان السلمي فقول القائل واصل هذا
البرهان هو البرهان السلمي محل بحث وان كلام المص لا يمكن ان يحمل على هذا
البرهان لانه اطلق السلمي ولم يقيدها بالمساواة ولا اشار الى القيود التي
لا بد منها فيها واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام المص منتهيها
انما يدل على امتناع لا تناهي الابعاد في جميع الجهات او في جهتين ولا يدل على
امتناعه في جهة واحدة ولو جوز تجويز اسطوانة غير متناهية من جهة واحدة او
يرد على جميعها الاستحالة لكن فرض امرين متناهيين كونهما



في عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط
الواصل بينهما انما يحصل بين طرفين منها فيما ينتهيان فلذلك الخطين كيف لا ويكون
كل منهما محصورا بين الاخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحقيقة واستحالة الجسم
ترد على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض
او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا الاصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام
كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته
المعينة لا بد ان يكون بمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء وما جاز على كل
ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال
القيامة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة
لا تصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام متساوية في
الاعراض يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الادلة
التابعة حتى لم تفتح جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكلها غدا كما
قيل ذلك فليس الا الرجح والاخذ بالظن وما بعدها انها بأسرها متساوية في قبول جميع
الاعراض فيكون متساوية في الماهية واجيب بانه ممنوع عندنا ان جرم النار قابل
لكثافة الارض وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وصيرته ابريسم مثلا او ابل
اكل الكلأ وايضا ثم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في بدن ابراهيم كيفية
النار كما في النار وغيرها ثم تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه
استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وما قيل
ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام بأسرها متساوية في الماهية واجيب
بان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكم من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي
في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات وقال المص في المحصل اكثر
الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع الحقيقة
فيه ولذلك اتفق الكل على ان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد
وقع في الحد فهو ممنوع كما قال الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها ويراد
بالقابل الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب

تخالف الانواع ولا يخالف المشهور من الحد فالمص بين ان المراد بماهيتها مقوم الجوهر فان
كانت من انواعها مختلفة مندرجة تحته والضرورة قضت بتباينها ذهب الجمهور الى
ان الاجسام باقية زمانين واكثرهم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا
ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات بل ان كان ففي العوارض والصفات
لا يعني ان الجسم يشاهد باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال
كما في الاعراض وخالف النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعض الاصوليين
انه بنى على ان الجسم عنده مجموع الاعراض والعرض غير باق وقد نقل ما عن التلخيص
ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال
بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام التي عند النظام قيام
البقاء فالتزم انه لا تبقى زمانين وانما تتجدد الامثال وقيل انه قال هو كذلك
لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي بطريان
الضد ومذهب ان الاجسام تبقى عند العامة فلا بد لهم من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض
وقال المص ان هذا النقل عن النظام غير معتمد وقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر
حال البقاء فذهب وهم الناقل اليه انه لا يقول بيقائها بل توهم ان معنى احتياجها
الى المؤثر كونها لا تتصور الا اذا كانت متجددة شيئا فشيئا فنقلوا عنه ما توهموه اي كلامه
لا انه مصرح به وانما صرح به بل بمؤثرها وكون خلوها عن الكيفيات المذوقة اي
الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه
خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس مع ما من شأنه ان يحس به من غير
مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه
وادعوا انه قاس اللون على الكون بجامع انه يمتنع خلو الجسم عن الكون فيمتنع خلوه عن
اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما يمتنع خلو الجسم
عن اللون بعد الاتصاف فان الحادثة قد وجدت بعد تخلف الالوان عقيب
زوالها يمتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه ومنع القياس الاول بخلو
محل الكون واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان
امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف

لا يكون على ان الاستدلال بالحس على امثال هذه المباحث التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا
لانه على تقدير انا مثلا نجد الاشياء ضعيفا يجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو مفقود ههنا
اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذاتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل
المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لرأى الهواء لكنه غير
مرئي لخلوه عنهما ثم العقل يعاون هذا الاحساس ويحكم بان ما بين هذه السطوح جواهر ممتدة
في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية
بذواتها واختار المص هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب
عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة
بتكيفها بهما واشترطت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان
يكون عرضا لانه حينئذ يكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله
الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض باكثر من محل واحد فيكون الموصوف بالطول يكون الجزء
مقدارا حالا فيه موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول
ليس الا الجوهر والطويل مرئي فالجوهر مرئي وفيه نظر والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها
من حركات متناهية حادثة فانها لا تخلو من الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع
وموضع فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهو ظاهر اما الحركة
فلوجوده وامكان انها تستدعي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حال الى
اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحال المنتقل عنها وهو اسبق زمانا حيث لم يجامع فيه
السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث
ههنا واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون
ماهيتها مسبوقة بالغير فمسلم وان اردتم به انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا
بالغير فممنوع لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة
غير متناهية ويكون قبل كل حركة حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة
محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل
واحد منها بالغير ان يكون مجموع الحركات مسبوقا بشيء آخر غير الحركات مع منع انه لو
سلم ذلك الجزئي من تلك الحركات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير

وأجيب عنه تارة بان ماهية الحركة المتنوعة اعني جنس الحركة يمتنع ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير
وذلك بوجهين احدهما ان ماهية الحركة وكونها اعم من [illegible] ومن الحصول لان الحركة لابد ان يكون منتهية
الى اجزاء لا تكون اجتماعها ولا شك ان الامر المختص مسبوق بالامر المتقضي وماهية الحركة لا تحصل
الا بها فهي ايضا مسبوقة بالامر المتقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء يستلزم مسبوقية الكل ودفع
بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المتقضي والامر المختص باقتضيها لان الحركة تام الا
الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المتقضي والمختص جزئي من جزئياتها ما هو [illegible]
محفوظ بكل منها فلا يلزم من مسبوقية المختص بالمتقضي الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة
بفرد اخر منها لا مسبوقية الماهية لغيرها من الماهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المتقضي الى جزئين
يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من جزئيه الحركة ايضا حصل لماهية الحركة الموجودة
وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات
تلك الجزئيات في الازل فلا توجد ماهية الحركة في الازل والا لوجدت في ضمن جزئي من جزئياتها
فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا
محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه جزئي
منها اجتمع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية
لها ولا ترتب فيها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فليس جزء من اجزاء
الازل الا ويقع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات
وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع
فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت
معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي اعني تعاقب
الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيذكره الشارح من الدلائل على تناهي جزئيات
الحركات والسكون واقول الحق ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزء من
جزئيات الحركة كاف للمستدل هنا ولا حاجة الى الاستدلال على حدوث ماهيتها فانه تتم الدلالة على ان
جزئياتها متناهية وبهاتين المقدمتين يثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على انه
حيث حدوث الماهية ايضا لثبوت تينك المقدمتين فلان الامور المتناهية اذا
كان كل منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا والا لكان مجموع جزئيات ماهية حادثا
كان

كانت الماهية ايضا حادثة وثانيها طريق التطبيق وقد عرفتها في مبحث ابطال التسلسل وتوجيهه هنا
ان نقول لو كان جنس الحركة ازليا لكان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا نهاية
له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ونطبق
الجملتين وسوق الكلام الى اخره على ما مر وقد عرفت ان الاولى ان التطبيق انما يدل على استحالة
لا تناهي الامور الموجودة معا لكنها طريقة التضايف وتوجيهه ان الحركة تحت بالحقيقة
من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت الحركة ازلية
كانت تلك الدورات غير متناهية ولكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول
تلك الدورة التي هي الجزء الاخير من هذه السلسلة التي لا تناهي موصوفة بالمسبوقية وليس موصوفا
بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد
سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كليا
كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه ممتنع لانهما
متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود ذهنا وخارجا وفي العدد وان يكون بازاء
كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم
باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا
لذاته فظاهر استحالة عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات دفعا للتسلسل
ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا
فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده
لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء
الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا
والا لكان القديم المشروط به حادثا بحدوثه بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود
الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب بانه بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى
ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة
معا فلو عدم هذا الصادر لانتهى الى عدم الواجب بحث واذا امتنع عدم الشرط
مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم
الاول فلا عدم فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فلانا نقطع بزوال السكون واما الا

فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة
فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فشمول الاجسام اما بسيط فيجوز على كل جزء
من البسيط ما يجوز على الجزء الاخر فيجوز ان يصير ما يلي يساره ما يلي يمينه وبالعكس وما هو الا الحركة واما مركب
من البسائط فيجوز على بسائطه الحركة على ما ذكرنا ويلزم منها جواز الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض
عليه بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا
فاذا كان ثابتا للجسم ازلا لا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث
اليومية واجيب عن ذلك بان السكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا
وهو تمام ماهية الحركة والسكون واثباتهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة
وقد يتخلص عنه بتغيير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون
قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلانه
لا بد له من كون حال وجوده فان كان غير مسبوق باخر يلزم الاول والا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون
والا لزم الثاني وهو ظاهر واما بطلان القسم الاول فبما بيناه في حدوث السكون واما
بطلان الثاني فبطريق التطبيق والتضايف وثانيها انا لا نسلم ان القديم لا يستند الى المختار
وقد مر الكلام عليه وثالثها انا لا نسلم ان الشرط الذي توقف عليه السكون القديم يجب ان يكون
وجوديا حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدما
ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال الشرط لا لزوال الواجب حتى يلزم
ما منعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع
اما ابتداء واما بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء
او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي
انتهى اليه استناده فالمحذور لازم اجيب بمنع ذلك فان العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند
كل واحد منها الى عدم ازلي اخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل يترتب العدمات
الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس ذلك بتسلسل [illegible] واما تناهي جزئيات الحركة والسكون
فلان وجود ما لا يتناهى في [illegible] باطل بالتطبيق على ما مر في مبحث ابطال التسلسل اقول فيه بحث لان الحق
ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمحال بل المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركة
يجوز ان يكون غير متناهية وكذا السكون ايضا اذ لم يجتمع في الوجود ولو صدقت كل حادث

بالاضافة بين المتقابلين وكيف زيادة المتضايف باحدهما من حيث هو كذلك على المتضايف
بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل او نقرره ان كل حادث موصوف بالمتضايفين
المتقابلين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان وان
كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتداة من الان فرقتين احديهما
من حيث ان كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كان السوابق واللواحق المتباينتين
بالاعتبار متضايفين في الوجود ويجب زيادة المتضايف باحدهما من حيث هو متصف بها
على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع
النزاع فيه بواحد وذلك لان المتضايفين يجب تساويهما في الحق والحادث الاخير
مسبوق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض والا لزاد على المسبوق
بواحد فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق
والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه اعني بواحد متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى
ما فرض انه غير متناه بحث وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة فلم يوجد
في تفصيل التطبيق كان ثمة سلسلتان في الخارج بلا تعمل وقد مر مثل ذلك في مبحث ابطال
التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانتا جملتان متطابقتان
في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا يخلو
عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية لها اول قطعا والذي لا يخلو
من تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبل ذلك
كان حادثا مثله فالاجسام حادثة وكذا الاعراض الا انها وذلك بناء على ان الحوادث
ما ثبت عنده في الجملة فلما ثبت ان موصوفاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض
باسرها ولما بين حدوث الاجسام واقام عليه اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين
بقدمها بقوله الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر
حادث مخصص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص
حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى الكل من الاوقات
تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في
الحادث الاول ويلزم التسلسل بحث والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث

مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقت
اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات
انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات
التي يُطلب فيها الترجيح هنالك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول
وجود العالم ولا يا سبب الاوانه الوجهة الا لوجود التوهم فتطلب الترجيح في تلك الاوقات
الا من الاحكام الوهمية في الامور الزمنية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا اقول وهذا الكلام
في معرض ثانية الاول في ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل وقت الحدوث
اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما علاه
من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك
الوقت دون ما سواه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف
على امر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه
ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق
الذي كونه وجوده بهذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح
لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها لا يقال تعلق الارادة
القديمة في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك
التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول في موقف وجوده على حصول
ذلك الوقت الذي هو حادث وان كان ابتلي الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان
حدوثه بتعلق اخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا نهاية فاما ان يلتزموا هذا التسلسل
في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التسلسل في اعتبارى فلا كلام فيه
الامام ان ال البدية يشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى تاثير يخصصه
بوقت حدوثه قبل لو صح ذلك لزم هذا اللزوم ان يكون الحادث اليومي قديما لان
الدليل بعينه جار فيه لا يقال الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات
الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق باخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل
جائز كما تقرر في الامور المتعاقبة المرتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم
جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا

بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني عن المبدأ القديم متوقفا على الحوادث
المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل يتصل الشروط المتعاقبة انها تتصور في الحال
مادة حيث يزداد استعداد ما بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك
الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ العدم ما هي مستعدة له وما سوى
العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم
عليها قلنا لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون
تصورات متعاقبة لا توجد في المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان
ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني ثم تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا
لان المختار الذي يتمكن من الفعل والترك انما يفعل بقصد ومثل ان يفعل كما رايت وللتعليل
الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد او لى بحسب تركه فلا يكون
ما لا يجد محصلا لتلك الا ولوية ومستكملا بها ولو كان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا
باطل فوجب ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان
يكون قديما قيل تحريره ان يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه
بلا واسطة او معه ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة الى غير النهاية فلا
كالحوادث اليومية على راي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث التي كالعقل
راي المتكلمين والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح
الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر عند بعضهم فان الاشاعرة ومن
اقتفى اثرهم جوزوا ان يرجح الفاعل المختار احد مقدوريه بلا مرجح اليه ولذلك امكن
القول بانه تعالى تقدس غير معلل بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار
وتمسكوا به المجوز بتقدي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع فالمثال
في هذه الجهات التي بها لا تتصور الترجيح بها وتوابع الترجيح بلا مرجح وبين الترجيح بلا مرجح
قالوا ترجيح احد المتساويين من الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان ليبت
ولو جوزناه انسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من
غير ذات منصفة بالترجيح فليس كذلك لسلط المؤثر اذا كان مختارا فهو مرجح بارادته
اي مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن

اذا كان ارادة لا تحدها مساوية لارادة الاخر بالنسبة الى ذاته توجه ان يطلب كيف اقتضت
التعلق باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا
الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين
على الاخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكنه يتعدد تعلقها بحسب المرادات
لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض
عبث والله تعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا والمضار فيكون راجعا
الى المخلوقات ورعاية المصالح العباد والاجسام الى واما الحكماء فقد زعموا
ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا
لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى
قلنا نعم انما عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة
والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت
المواد ويلزم من قدم المواد قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فلزم قدم
الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا
تركيبه من المادة والصورة فلا نسلم ان المادة قديمة واما ما استدلوا به عليه فمبني على
مقدمات ولا نسلم ايضا انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان
قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو
السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف واذا كان
الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل
الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما
بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فنمنع تلك القبلية لا تستدعي زمانا
بان اجزاء الزمان متقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس معها زمان
وقد سبق تحقيقه في بحث السبق واقسامه الفصل
الرابع في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان عقول ونفوس
اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد لكان اركان

الباري تعالى شيء في التجرد ولزم تركب ذات الباري تعالى من الاول المشترك وما به يمتاز عنه وهو محال
فاسد لان التشارك في العوارض سيما في السلوب لا يستلزم التركيب غاية الامر
وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه فرتبتها بان الاول منها ان الحكماء
منحصر في الواجب والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل والاول ما يصدر عن الباري تعالى
لا يمكن ان يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر
عنه تعالى بيان ذلك ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى
والصورة فلو صدر عنه لزم ان يصدر عنه الكثير والواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فان ذات الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها
عين ذاته واما الصورة والنفس فلا يمكن ان يكون احدهما الصادر الاول فلان كل واحد
منها مشروط في تاثيره واما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على الهيولى
واما النفس فلانها انما تؤثر بالالات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة
في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير يكون معلولا لها اما ابتداء او بواسطة
اسنادها الى الباري تعالى والا لزم تعدد اثاره ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق
للمشروط في تاثيره بالفرض لاحقا على ذلك اللاحق واليه اشار بقوله لا سبق للمشروط
بالذات في تاثيره اي لا سبق للمشروط هو الصورة والنفس في تاثيره بالفرض لاحقا اعني المادة
على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان الوضع لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه
مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا
عليه لان الوضع لا يكون علة لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده
بامر سابقا على ذلك الامر واليه اشار بقوله او وجوده اي لا سبق للمشروط
في وجوده بالفرض لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون
هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير لانها من القابل فقط فلو كانت هي المعلول
الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير واليه اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية
التاثير عنه الا للمعلول والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه في اثبات المعلول
الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير فيه باعتبار تأويل المادة بالمحل والموجد
وبعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت وهو لا يكون علة على اول مشروط

اى الماده لو كانت هى المعلول الاول لزم ان يكون مساعدا على ما عداها لان ما سواها من الممكنات
يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بوسايط ولا يبقى لما استعب صلاحيه التاثير غير
هى سايط عليها الولست و نحن ايضا دليل ان اول الصادر عنه تعالى واحد مستقل
بالوجود والتاثير وهذا العقل ليس كذلك لاستعانة الوصف بالجسم والتاثير في الهيولى والاستقلال
في الصوره والنفس بالوجود في الوصف لان المؤثر محتاج الى شريك الدليل
المذكور وذلك انا لا نم ان البارى تعالى واحد من جميع الجهات بل هو تعالى متعدد الذات
او تعلقاتها او هو موجب له حيثيات متعدده كالوجود المطلق العارض للوجود
الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا يستقيم
يجوز ان يكون شروطا للتاثير فيتعدد اثاره كما يجوز تعدد اثار المعلول الاول بحسب
جهاته الاعتبارية على ما قرره ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نم ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نم ان الجسم مركب من الهيولى
والصوره وقد مر ابطاله ثم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نم
ان الصوره في تشخصها محتاجة الى الهيولى ثم لا يجوز ان يكون هى المعلول الاول ولو سلم
فلا نم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصوره ثم لا يجوز ان يكون هى المعلول
الاول وما قلتم في ابطاله من انها لا يصح للتاثير لكونه ممنوع لان ما عدا الصادر
الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بلا واسطة او بواسطة فلزم ان يكون الهيولى
على ذلك التقدير علة مؤثرة في مقبولها وهو ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء
واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع ممنوع وقد تكلمنا عليه
كامر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة ثم لا يجوز ان يكون
الماده قابله بذاتها وفاعله بواسطة او اولى ولو سلم فلا نم ان اول ما يصدر
عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة ثم لا يجوز ان يكون صفة من صفات
الواجب وتمنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات
فلا نم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجوهر وكيف ونحن ليس كذلك الجسم
اعنى الهيولى والصوره وح جاز ان يكون الصادر الاول هو احد من هذه
لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون مجردا

لان المجرد بالذات المالى للمكان هو الجوهر الممتد في الجهات اعنى الصورة الجسمية وما يحتاج ذلك
وما يحل في محلها فيكون مجردا الا في المكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جوهر النفس يستعمل
الماده ولا يستقل بالتاثير بل يكون عقلا وهو المطلوب وكيف لا يمتنع فيه قلنا لا نم ان جوهر
النفس لو استقل بالتاثير لزم استقلال الجسم فان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل
لجواز ان يحتاج الجزء الاخير في التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم
فلا نم ان المعلول يجب ان يكون موجبا لجواز ان يكون واسطة في جواز ان يكون اول
ما يصدر نفسا او صورة بواسطة البدن او الهيولى ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا
بالة جسمانية بل قد تؤثر بدونها في بعض خوارق العادة كالمعجزة والكرامة والسحر وهذه الصفة
على ما صرحوا به فان قيل فيكون مستغنية عن الماده في الذات وفي الفعل ولا بالفعل سوى
هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغنى عن الماده في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى الماده
في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون
الحاجة في اول المرتبة بدون الالة وقوله استداره الحركة لتوجب الارادة المستلزمة
بالكامل وقيل اولها اسباب السؤال تكرر ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها
الى توجه اوضاعها مما هو عليه من الوضع من بعض بحسب طباعها لان الطباع لان الطباع الى
الاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضى امور مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من
الطباع الاجزاء المفروضة فالنقلة جائزة ويكن النقلة لا يتصور الا بالميل لما عرف
محورا ان يكون في طباعها ميل ولما لم يثبت عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في
طباعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير وجب ان يكون لها
بذاتها اذ كان الميل يستلزم المكان الذى لم يتعين ووجب عندهم الا ما يحصل في طباعها
فلابد فيها من اصل طبيعى ومع وجود مبدأ الميل في الجوهر البسيط ليس ان يكون فيه عايق
مقتضى بذاتها ولما يعد منها ايضا والعايق الخارج انتفى اذ لا عايق عن
الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او حركة تمنع وجوده في الاجرام الفلكية
لان ما لا ميل فيه لا يجب ولا ما فيه ميل بالاستدارة فحينئذ لا يمنعان الحركة المستديرة ومع
وجود مبدأ الميل وعدم العايق فالميل موجود بالفعل والاجرام السماوية متحركة بالاستدارة
ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طبيعيا بحركة فلا يكون حركة

قسرية مستنده الى امر خارج فهى اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون طبيعية لان الحركة
المستديرة بطلب وصفا ما بتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور بدون ارادة فان طلب
شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع
بلا اراده فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كان ذلك ممتنعا لا يجوز
ان يكون المط بالطبع حسن الحركة فيكون حسن الحركة دايما مطلوبة غير متروكة لانا نقول
الحركة لذاتها تقتضى التادى الى الغير فيكون المط بها ذلك الغير فتعين ان يكون الارادة
فثبت ان الاستداره في الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك والارادة تستلزم التشبه
بالكامل ان الذوات الاجرام كلها حاصله بالفعل لان الارادة يقتضى ان يكون المريد
المط ممكن الحصول لان طلب الحال اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول
لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة
ودفع المنافر غضب وهما في الفلك محالان لانهما يختصان بالحيوان الذى يتغير
ويتغير عن حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تتخرق ولا تلتئم
ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل في جواهرها
لا تتغير عن حالة الى اخرى الا في اوضاعها التى لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها
غير ملائم فتعين الثانى وهو ان يكون المط معقولا فالطالب اما ان يريد نيل
ذاته او نيل شبهه احدهما والا لما كان له تعلق بالمط وعلى التقديرين الاول
والثانى يلزم انقطاع الحركة لان الذات او الصفة اذا نيلت في الجملة فيلزم
انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلابد من اليأس عن
حصول ما هذا شانه ويلزم الانقطاع ايضا انقطاع الحركة لانها حافظة للزمان
بنيا على وجوده ادخار عليه وانما اشار
بقوله او طلب الحاصل فعلا او قوة توجب الانقطاع وغير الممكن محال
اى طلب غير الممكن وارادته بالحاصل بالفعل ان نيل في الجملة وبالحاصل بالقوة
ما لا ينال اصلا شانه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث
وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمط ولا يجوز ان يكون شبهها مستقرا
والا لزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبهها غير مستقر اى شبها بعد

حيث ينقضى شبه ويحصل اخر وجب ان يكون ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا لزم
الانقطاع فثبت ان المط حصول شبهات غير متناهية تحصل بالتدريج في اوقات غير متناهية
للاستعمال انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية يحرك
الفلك بتشبهه حركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تاما المط الذى هو
بالفعل في كل الوجود دايما فهو يزول وضع شبه ويحصل اخر فيزول شبه ويحصل اخر وحفظ
كل منها بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون عقلا وجب ذلك تعدد العقول وهذا الحجة تقول
لبن هو مبنى على دوام ما اوجبناه لانقطاعه اى هذا الدليل موقوف على دوام الحركة اى اوضاعها
اوضاعها حيث بيناه ضرورتها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكروه
ممنوع فانا لا نم ان الطلب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع ثم لا يجوز ان يكون لمعرفته
او التشبه او غير ذلك مع المنازعة في امتناع طلب المحال الا لا نم طلب الحى في واتصاف ان
طباع الاجزاء المفروضة للفلك لا يقتضى امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضى ان يكون
قرب المنطقتين وبعضها يقتضى ان يكون يقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طباعها لكان
ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يقال من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل مدفوع بان نسبة الفاعل
الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل بنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم وجوب الوضع
لطباع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز النقلة عنه لجواز ان يقتضى جرم الفلك صورة
متوعة معينة لو منع معين لاجزائه فان قلت لا يعدو ذلك في محل ما ادعيناه لان
الاجزاء بالنظر الى طباعها لا يكون مقتضيا لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت
لكون تلك الصورة المذكورة اوا عايقا خارجا عن طباع الاجزاء فيبطل ما ادعاه الا من حصر
العايق الخارج بعد هذا في ذى الميل المستقيم والمركب ثم ندع ما قيل من ان عدم وجوب
الوضع لطباع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها لجواز
زواله بحركة غيرها اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان ان يتم ذلك جواز الحركة عليها بالنظر الى
طباعها لا شركة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طباعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها
وامتناع حركتها بالنظر الى طباعها عبارة عن اقتضاء طباعها العدم حركتها اعنى
سكونها ومعناه وجوب الوضع لطباع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب
الوضع بالنظر الى طباعها هف وايضا فان التعقب من الفلك بعود الاهى

و النصف الآخر منه تحته جلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها
احفلنا فلاشك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبعه الفوقية ولا يابى عن
التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعته التحتية ولا يابى عن الفوقية والا لزم
اختلاف مقتضيات طبعه واحد فبطل لما تقرر ان طبيعتها تجوز ان يصير
الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا لجواز الحركة عليها اذ المفروض ان
ما سوى الفلك لا يتبدل عن حاله ولو سلم فلا نم ان المتحركات لا تقبل الحركة المستقيمة بطل
ما يتبع عليه من امتناع الخارج الجاري ومن امتناع الخرق والالتيام والتحلل والتكاثف
وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدا ميل طبيعي
ولو سلم فلا نم ان العايق عن الحركة المستقيمة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او يجب لجواز
ان يكون العايق ذا ميل مستدير مساو لها في القوة مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نم انه
لما وجد مبدا الميل وعدم العايق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف
الميل عن وجود المبدا لانتفاء شرط كعدم الحالة الملايمة مثلا ولو سلم فلا نم انه لو
لم يكن ذات المحدد او صفته حصول الباقي ولا من نقيم انتقاء الظاهر
لم لا يجوز ان يدوم الرجا او يكون المحدد او صفته امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب
الافراد كما ذكرتم في الفلك ولو سلم فلا نم ان ذلك المحدد المتشبه به ليس هو الواجب
تعالى والا لم يختلف الحركات في الجهات فلم لا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف
لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف الكمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار
ولو سلم فلا نم ان المحدد الموصوف بصفات غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان
الايصال بها في الاجسام دون التعاقب وهو لا يعلم مع المنع والا
لا يمكن المنع او علل الا قوى بالاشرفية وكيل الحجة باثبات العقل من ان
الجسم لا يبدله من موجب وموجد لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او
محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحوي بعضها بعضا لا سبيل
الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجبة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده
ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه لما مر فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة يكون
للمحوي في تلك المرتبة وجوب ضرورة تاخره بالذات عن وجود ما هو علة له

الى الحاوي بل المكان لانه يجب ان يتقدم على عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي
في داخله مثلا لانه بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر في شيء من الاوضاع اذ ا
انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في الخلاء بل
بها مثلا ما في التصور ايضا ضروري انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله يتصور
وجود محوي فيه وبالعكس بل ربما نطق ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه
لشدة تقاربهما وتقاربهما لا يخفى وقيل من نوع الملازمين لا يختلفان
وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما فاذا كان
احدهما غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضا ممكن غير واجب فيها فعدم الخلاء
يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك بحيث ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته
فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا
وكذا الجليل المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية
للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتنع الانفطار النفس المجرد لمكان الجسم المحوي بحيث اذا
انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في
البتة فاذا وجد تلك الصورة في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة موجودا
وكذا اذا فرض ان العلة هي هيولى الحاوي لانها متاخرة عن صورتها لما تقرر عندهم من
ان الصورة شريكة العلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن المحوي
في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها بمرتبتين وبمثل ذلك يتبين ان الصورة
النوعية للحاوي ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة
موجدة للمحوي وكذا لا سبيل الى الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما شانه
ان يفسد واشد واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو عليه مع
زيادة والوهم لا يذهب الى ان يعلل الاشرف والاقوى والاخس الاخس والاعظم بما هو اخس
واضعف واصغر وبمثل ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من
الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما
ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او العقل والاول
محال لما مر فتعين الثاني وهو المطلوب وقوله لمنع الامتناع الذاتي اساس الجواب عن الدليل

المذكور وتوضيحه انا لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته
لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجوب وجود المحوي فان المتلازمين
لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب
بالذات وقد تبين ان الشيئين اذا لا يمكن ارتفاع احدهما ويمكن ارتفاع الآخر لم يكن التلازم
بينهما فلا تلازم كما اذا اختص الانفكاك بين احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه
ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الآخر اعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع
في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس ممتنعا بالذات وانما قلنا دليلا على المنع حتى صار
معارضة في المقدمة اعني الامتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق بقيل
ان اردتم بعدم وجوب عدم الخلاء لذاته منافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي
واجبا بغيره اي منافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فمسلم لان وجوب المحوي بالحاوي
يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم
وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر ممنوع فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون
علة للمحوي وان اردتم به منافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب
المحوي بعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك
العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه
في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة
لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاء فسلم ان لا يكون
عدم الخلاء واجبا بل ممكنا او لا يرى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي
معا لم يكن هناك خلاء يمتنع اي وجود مكان مع خلوه عما يشغله انما اذا فرض
حاوي ليس في داخله محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد الموجود
او الموهوم فيه خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه
واما الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا الشيء فليس بممتنع كما سلف
فعلم ان امكان الخلاء لازما لوجود المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء
بالذات منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي حتى لا يكون المحوي معلولا لعلة
اخرى غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا يختلفان في الوجوب بالذات ممنوع وكم في بيانه اذا

او لم يكن ارتفاع احد الشيئين ويمكن ارتفاع الآخر لكن الانفكاك بينهما جاز امكان
ارتفاع الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا ينافي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول
ممتنعا الوجود وذلك الآخر كما في الانفكاك بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول
الابدي الى امكان ارتفاعه بالنظر الى ذاته لا ينافي جواز انفكاكه عن الواجب واما
يستلزم الخلو لو امكن ارتفاعه بالنظر الى ذاته وهو لا ينافي جواز الانفكاك الواجب ولا
ضرورة الى وجوب المعلول مرتب على وجوب العلة ويحتمل ان التلازم ينافي امكان
اللازم عن الملزوم والمنافي عند امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان اريد الامكان يستلزم الامكان
الاول لان حصول اللازم في نفسه ممتنع وحصوله مع الملزوم ممتنع ايضا فلا يكون
ارتفاع حصول الاول مع امتناع الارتفاع حصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين
ممكنا والآخر مستحيلا بل لان الملازمة بين المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه
في التقرير المذكور اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني
عدم الخلاء يستحيل ارتفاعه اعني اللازم الآخر اعني وجود المحوي يجوز ارتفاعه
عن الصحيح الاستدلال باننا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بحسب اعتبار
وجوده ووجود المحوي في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة مطلق
المحوي بل المحوي المعين فالمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء الآن ان عدم الخلاء لا يلزم
المحوي المعين فلا يختلف التلازم بينهما ولئن سلمنا التلازم بينهما فلا نم ان المتلازمين
يجب التساوي في مرتبة الوجوب فانا قد بينا آنفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين
واجبا بالذات والآخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة
وجوب ذلك الغير ثم يجب ان يكون وجود احدهما في زمان وجود الآخر في ذلك
الزمان البتة وان كان متاخرا عنه في الرتبة واما انه ان وجب احدهما في مرتبة
يجب الآخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب
في البرهان اذ يمكن ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فحينئذ
وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي فحينئذ لكن المحوي هو الذي بلا معتبر الحاوي
فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب بلا معتبر الحاوي واذا لم يجب ملا منع
لم يجب عدم الخلاء بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فحينئذ وجب

الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فيه لكن ممنوع وان
اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم لكن لا يجديه لانه لا يترتب عليه
عدم وجوب الخلا لما عرفت انفا من ان الخلا ممتنع لا يجب ثبوته ولعله ولو اجيب
سلمنا ذلك لكن لانم ان الهيولى متاخرة عن الصورة فوجب ان يشتركا في علة الهيولى ما علمنا
لو سلمنا فيتوجهان لا يخصها وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة هو ماذكر لكن لان
ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه اذا كان المحوي اكثر ثخانة بحيث الحاوي يزيد على
الحاوي بحسب المقدار فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه [illegible]
ان استبعاد الوهم لا عبرة به في الشامات البرهانية ولعل الحق في اثبات العقل [illegible]
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن لا يكون الا فيما له وضع
بالنسبة اليه لما سبق من انه شرط في صدور التاثير عن المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد
لا وجود له ولا حيثية فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة اليها موجودة فموجد الجسم لا يجوز
الا [illegible] ذاتا وفعلا فهو اما الواجب او العقل لاستحالة الاول فتعين
الثاني وهو المطلوب [illegible] المركب لانك ان يكون علة [illegible] يجب ان العقل [illegible] الاخر
واجاب عنه الامام كما صرح به الشيخ في الاشارات وقد يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة
قبل صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد بوضع تلك
المادة [illegible] صورة جسمية اخرى فيكون جزء الجسم الذي هو اثر ذلك
الموجد ولا يلزم انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى
المؤثر متقدما على الايجاد ذلك الشيء في تلك المادة ولا يلزم ان لا يكون ذو وضع [illegible]
اصلا اذ الوضع له قبل وجوده وهو [illegible] فظهر ما قلنا الكلام ههنا في العقل الفاعل
المستقل بالتاثير [illegible] ولا شك ان فاعل المركب
بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من اجزائه والا لكان فاعل الجزء الاخر شريكا له
اذ الكلام في المركب من الاجزاء المحسوسة فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط
الوضع في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا يجوز ان افعال النفس
لا بتوسط الالات الجسمانية فلا شرط الوضع في تلك الافعال [illegible]
ايجادها للجسم من هذا القبيل دليل اخر [illegible] اول الاجسام يجب ان يكون

عقلا واما اذا كان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان
جسما او جسمانيا فانه [illegible] واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم
اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة
او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الاخر [illegible] يوجد الاولى حتى يكون
الجسم الاول اذ لو لم يوجد الاولى [illegible] الجسم [illegible] ذلك الجسم الذي هو
اول الاجسام [illegible] الجسم الذي [illegible] وقد [illegible] عندهم انه ليس [illegible]
للاولى [illegible] بعيد الوصف [illegible] من الاجوبة [illegible] الوجه الاخير [illegible] الظهور
واما النفس فهو [illegible] كمال اول لجسم طبيعي الي ذي حيوة بالقوة [illegible] عرفت ان الجوهر
المفارق عن المادة في ذاته [illegible] يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس
كذلك بل ما دون كالنفس النباتية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية [illegible] النفس
الارضية [illegible] والنفس الناطقة الانسانية [illegible] بانها كمال اول لجسم طبيعي الي
ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته [illegible] كمال اول كهيئة السيف
للحديدة او في صفاته [illegible] للنوع من العوارض مثل القطع
للسيف [illegible] الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع [illegible]
كتوابع الكمالات الاولى المحصل للنوع [illegible] العلم والقدرة [illegible] الصفات
المتوقفة على تحصيل الانواع في ذواتها وقوله لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقوله
طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقوله الي
يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الالات وقوله
ذي حيوة بالقوة [illegible] ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء [illegible]
ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة [illegible] اي ما يمكن
حيوته بالقوة اذ [illegible] النفوس الحيوانية والانسانية [illegible]
السماوية على رأي من يقول ان النفس انما هي للفلك الكلي [illegible] من الافلاك
الجزئية [illegible] الالات لا تكون جسما اليا [illegible] ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية
التي هي من افاعيل الحس [illegible] افاعيل النباتات والحيوانات [illegible]
والتنمية وتوليد المثل [illegible] الادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات

فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة واما على رأي من يقول ان الفلك كرة نفسا وانها ليست
من الاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه
ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما هو [illegible] من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية
والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن
الاحياء سواء توقف على الحيوة اولا فان اريد جميعها خرج النفوس النباتية والنفوس
الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر
عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور
المعدنيات والبسائط خارجة من التعريف بقيد الالة فانها تفعل افعالها بدون
الة متوسطة بينها وبين اثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم ان قيد ذي حيوة بالقوة
لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي الي حتى شاملا للارضية والسماوية
صالحا لتعريفهما وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول
باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا شعور لها [illegible]
واحد اذ لو اقتصر على مبدأ فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان
اشترط التعقل والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت
الفلكية فلما جيء بهذا التعريف على المذهب الصحيح وهو ان للفلك نفسا وليس
للنفوس السماوية اختلاف افعال والات [illegible] ذكره في الشفاء ان النفس
اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء
في انه معنى شامل لها صالح لتعريفها على المذهبين لان فعل النفوس السماوية على نهج
واحد عادم للارادة بل انما يحصله جميع الارادة على رأي وعلى نهج واحد مع
الارادة على الصحيح [illegible] كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية
والانسانية [illegible] النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي يتغذى
وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول
لجسم طبيعي يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية
كمال اول لجسم طبيعي يعقل الكليات ويستنبط بالرأي والنفس الفلكية كمال
اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس

عمومها وخصوصها ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي
هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يوخذ الجسم
في تعريفها كما يوخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه بان وان لم يوخذ في حده من حيث
انه انسان ولما كان الغرض الاتم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية التي هي مرقاة الى
ما هو اتم المهمات اعني معرفة الصانع ثم بالاحوال صفاته [illegible] ولذلك اشتهر [illegible]
[illegible] من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس
الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد متعددة بتعدد الافراد
الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا ينتقل في الابدان [illegible] تفعل بالحواس
بالالات ويدرك [illegible] النباتات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوانات في
الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج [illegible]
من ان النفس [illegible] المزاج الذي ينتفي بتلاشي البدن بوجوه الاول ان النفس الباقية
شرط في حصول المزاج لان المزاج [illegible] اضداد [illegible] الاستحالة انما
يجبرها على الاجتماع [illegible] النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على [illegible]
والاشياء الموقوف على النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى
هذا اشار بقوله وهي مغايرة له اي شرط فيه لاستحالة الدور فان قيل ان المركبات
تستعد لقبول كما لا ينتهي [illegible] مبدأ [illegible] المخلفة [illegible] ان تكون الارضية
شرطا في حصول [illegible] الكمال الاول شرطا في حصول
المزاج فيلزم الدور واجيب بان نفس الابوين [illegible] اجزاء غذائية ثم تصيير اخلاطا
وتتميز من الاخلاط مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول [illegible] تلك المادة لتصير [illegible]
وتصير المادة [illegible] صورة حافظة لمزاج المني فتحفظ
كالصورة المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم تزايد كمالا بحسب استعدادات
يكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فيجذب غذاء ويضيفه الى تلك المادة فينمو [illegible] البدن الى ان يستعد لقبول
نفس تصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم [illegible] الى ان يستعد لقبول
نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبر البدن الى ان يحل الاجل فتفقد

الكيفية بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء البدن او لا يتوقف على حس الابوين و سوف
عليه الصورة الكمالية اى منشأ للتركيب و ان المزاج اى الحاصل له فى الرحم باستعدادات
يكتسبها بما كان سوف على تلك الصورة و سوف عليه الصورة الفاعلة للافعال
النباتية و ان المزاج الحاصل له بالتعذية والتنمية سوف على هذه الصورة التى هى
نامية للمولود و سوف عليها الصورة الفاعلة لافعال الحيوان و ان المزاج الحاصل له
بتكامل التعذية سوف على هذه الصورة التى هى حسية للمولود و سوف عليه
تعلق النفس الناطقة التى هى مدبرة للمولود بامداد الغذاء و حفظ المزاج الى آخر
حصول الها بل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هى موقوفة على ذلك
المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم الدور اقول ان من يزعم ان
النفس بعد المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ الكمال
و الوقت من الاعتدال الى ان يصير مبدأ الآثار ينسبونها الى النفس و يثبتونها
ورائه وراء المزاج وليس هو الا المزاج و حصوله موقوف على مزاج سابق عليه هو كمال الاستعداد
المشار عنه الى الاشكال على الاجماع و اما بعد ان حصول هذا المزاج الذى هو النفس و من
ذلك المزاج السابق تناقض الموصوف النفس على النفس على ان ذلك ايضا اما برهانه
الاول ان الم يلزم موقف كل نفس اى سابقه عليها تعد المادة لحصول اللاحقة عليها و كذا
فى ذلك الثانى ان النفس و المزاج متجاذبان فى الاعضاء فان كثيرا ما يريد النفس
الحركة الى جهة و المزاج يا بعثها ان يقتضى السكون كالماشى على الارض او يقتضى الحركة
الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال و التجاذب فى الاعضاء يدل على مغايرة المقتضيين
و اليه اشار بقوله و لممانعته فى الاعضاء و اعترض عليه بان الممانع للنفس فى الحركة
الى جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى السفل فمانع النفس فى الحركة
الى الارض و فى الصعود الى موضع عال و اما المزاج فانه جنس الحرارة
والبرودة فلا ممانعة له فى شئ منها الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج
فان زيد مثلا له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن
الشباب و لا شك ان الباقى غير الزائل و الى هذا اشار بقوله و لبطلانه
احدهما مع ثبوت الآخر و قد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك

اعنى النفس هو المزاج لحصل الادراك بالمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه
ان كانت ملموسة بقضية لم ينفعل منها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له
انفعل بها فتكيف بها و لما ثبت مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن
و اجزائه و قواه فقال و هى مغايرة لما يع العقلاء منه ان الانسان لا يغفل عن ذاته
اى لا تعرى عن تصورها و التصديق بثبوتها فى جميع حالاته و نبه على ذلك بان الانسان اذا كان
فطنة صحيح و راجع نفسه فى هذه الحالة لم يشك فى انه يدرك لذاته مثبتا اياها و كذا اذا
تعطل الحواس الظاهرة والباطنة بالشك لا يعزب ذاته عن ذاته و لا يلزم من تعطل
الذى و السكون دائما فى حالة النوم والسكر ان يحق ذلك التعقل على ذكرها عند زوال
العارض و يغفل عن بدنه و اعضائه الظاهرة والباطنة والقوى و الحواس ينظر ذلك بان يتوهم الانسان
انه خلق اول خلقة صحيح العقل والمزاج على انه لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يلامس اعضائه
معلقا فى هواء طلق لا ثقل فيه ولا برد فانه فى هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا يدرك
الا بالحواس و عن بواطنه لانها لا يدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا
و عن القوى و الحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته و اثباتها فلا يكون ذاته شيئا منها
ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هى اجزائه الاصلية الجسمانية فى اجزاء البدن
ولا نسلم انه يغفل عنها انما يغفل عن الاجزاء الفضلية و عن الاعراض و القوى الحالة فيها
اقول فيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها
ما هى لا يقول يجب ان يعلمها بل بوجه يميزها عن سائر الاعضاء و غيره
ولكن الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز عما عداها و يغايره
لما يمنع المذكورة يريد ان يعين مغايرة النفس الجسمية الممتدة فى الجهات
بانها مدركة لما يغفل عن الاجسام و نفس كل احد لا يدركها غيرها اقول فيه نظر
لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست
طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يثبت بما ذكره اذ لا يلزم من كونها مجهولة و مدركة
و ان اراد الجسم المتخصص فذلك هو البدن وليس مما يتم الدليل فيه و مغايرة
لما يبقى التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها للجسم بما ذكر اى المزاج و البدن و اعضائه
و قواه و الجسمية بتدليل الجسم بما هذا بقوله اما المزاج فانه يصير اى ما كان له

او ابرد منه و ايضا ارطب و ايبس و اما البدن و اعضاؤه الجسمية فانها تنمو و تذبل و قوله
ايضا تزيد و تنقص مع ان النفس باقية بحالها من اول العمر الى آخره كما يحكم به البديهة و تغير التبدل
و اعترض بان التبدل انما هو فى الاجزاء الفضلية و اما فيما دون الاجزاء الاصلية التى هى النفس
اقول و ايضا مخصوص بالحيوان و النبات فان ذات النوع المخصوص
ليس الا الشكل المخصوص منه موجودا باقيا فى التبدل بالتحلل و الاغتذاء بل بالنشو
و النماء مع ان انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته و تحقيق ذلك ان ذاته
عبارة عن بعض ما شاهدناه من مشخصات يجوز العقول عن تلك مشخصها و ذلك
البعض من تلك المشخصات لا يتبدل ولا يعتري فى مدة حيوته الا بعوارض لا يدخل
لها فى تشخصها كالاجزاء الاصلية التى فى بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول عمره الى آخره
الا بعوارض لا مدخل لها فى تشخصه و هى جوهر مجرد يعنى ان النفس الناطقة ليست بجسم
لا بالذات ولا بالتبع فانه لما تبين ان النفس مغايرة للبدن و اجزائه فقد
يتبين انها ليست بجسم و الا لكانت عين البدن او جزءا منه ضرورة انها ليست جسمانية
ايضا فقد يخفى على ما سبق كونها مجردة بالمعنى الذى ذكره اجيب بانه ربما يذهب
الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة
لتجرد عارضها يعنى ان عارض النفس الناطقة اى الصورة العقلية المنطبعة فيها
مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التى هى معروضة لها ايضا مجردة بيان الاول
ان الصورة العقلية قد يكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التى يتصورها و كل
ما هو مشترك بين كثيرين فيكون مجردا الا انه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بقدر
مادية من مقدار معين و اين معين و كيف معين و وضع معين و غير ذلك
فلا يكون مطابقا لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين و بيان الثانى
ان اختصاص المحل بالمقدار المعين و الاين المعين و الوضع المعين
يوجب اختصاص الحال به و اعترض عليه بانا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم فى العالم
لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورتها فيها بل بمجرد
آخر فيلا حظها النفس من هناك كما يدركها بالمشاهد من الجهات فى الآتيابل لجواز ان
يكون العلم مجرد الانكشاف من غير ان يرتسم صورة فى شئ اصلا سلمناه لكن جاز ان يكون

شك الصورة مساوية للمعلوم فى تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار و حينئذ لا يكون من
الصورة مجردة بل المجرد ماله هذه الصورة وليس يلزم من اقتران هذه الصورة بالعوارض
المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نسلم ان اقتران النفس الناطقة
بهذه العوارض يقتضى اقتران ما يحل فيها بها فان اقتران المحل بصفة لا يوجب اقتران
ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالسواد مع ان الحركة الحالة فيه لا تتصف بذلك
لكن اقتران الصورة الحالة فى النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافى تجردها عنها بحسب
ذاتها قيل السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهنى على الوجه الذى حقق
اقول انما يندفعان بالوجود الذهنى على ما حققناه ليس بارتسام الصورة فى الذهن و قيامها به
ملايمة الاستدلال و عدم انطباقها دليل آخر على تجرد النفس يعرف النفس الناطقة
غير منقسمة ولا شئ من الماديات بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط
لا منقسم محلها الذى هو عاقل لها اعنى النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول
الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل
النقطة و الوحدة و غير هما من البسائط و ايضا انها تعقل جسما ما فان كان بسيطا
فذاك وان كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها
من الواحد بالفعل لكثرة مبدأ و يتعقل الكل بعد تعقل اجزائه قيل لعل ذلك الواحد
بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يكون ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متساوية بالماهية
والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل انما اجزاء متشابهة فى الماهية فيكون الصورة
العقلية ينقسم متشابهة الاجزاء فيها فى تمام الماهية و لا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء
حاصل فى العقل بحصول الكل لان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد
منها اذ لا معنى لتعقل الشئ الا حصول ماهيته فى العقل فذلك الجزء الواحد كاف
من الاجزاء الاخر فى المعقولية فيكون الصورة العقلية حينئذ فضلا للزيادة و
فلا يكون مجردة من العوارض المادية و قد ثبت بان الذى ثبت هو ان الصورة
العقلية يجب ان يكون مجردة عن مواد حصلت منها المحسوسة و عن عوارضها
والا لم يكن مشتركا فيها و اما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا
و اما الكبرى فلان المادى اما جسم او ما يحل فيه و كل منهما منقسم و يرد عليه

انا لا نسلم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نسلم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية
اقول ولو سلم فلا نسلم مساواتها في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي
وليس من لوازم الماهية حتى يلزم التساوي في الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا نسلم ان انقسام المحل
الحال فيه وقد مر الكلام فيه بالمزيد عليه والحاصل ان كل مادي منقسم فان النقطة
مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلكم منقلب عليكم فانا نقول المحل الناطقة
منقسم ولا شي من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الماهية المركبة وهي منقسمة
وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل
اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولانا ان الماهيات المركبة التي
تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء معدودة وقوتها على ما يتحد التقاربات عشر
مع ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق افعال الماهيات
متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال
لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في الهيولى الفلكية
المنطبعة وجوهرها الاجرام الفلكية اقول ولو سلم انه فعل فقولكم ان النفس
تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم انها لا تنتهي الى ما يعقل الا وهي تقوى
على تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي
في تصوير الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان عنيتم
انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يريد ولانا
تصور مفهوما كليا وتلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي
اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على ذلك قلت ذلك بانها لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع
الى الوجه الاول والثالث ان النفس تدرك ذاتها والآتها وادراكاتها والمدرك بالجسمانيات
ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانه انما يتعقل بتوسط آلة ولا يمكن
توسط الآلة بين الشي وذاته والته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز
ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط الة وكذا
ما هو الة لها في سائر الادراكات وحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل
محلا منقطعا مع ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما

لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعرض محلا لها منقطعا اي في وقت دون وقت
الا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها لبدنها وكذا الكل عضو من اعضائه حاصل
في وقت دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة
التعقل له او غير متعقل له اصلا وذلك لانه ان لم يكن في تعقل محلها حصول صورة
عنده او لا بل يتوقف على حصول صورة اخرى حالة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجة
فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة وان كان الثاني
لزم الثاني لان حصول الصورة الاخرى حالة يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو
ممتنع اقول يرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حصورها عندها
ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى حالة له بل يتوقف على امر آخر كتوجه
النفس وغيره من الشرائط وايضا ان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل
الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية حالة له لا ان يحل في مادة
واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو
محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا
ان يحل فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية فان قيل الكلام في
المتعقل في الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل
الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة فتعقلها فاذا ارتسم في الناطقة صورة
عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة
فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية
قلنا لا يلزم من حلول شي في آخر حلوله في محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو
الاختصاص الناعت بمعنى ان ينعت شي بشي آخر ولا ينعت محله كالسرعة
الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف
الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما
وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى
حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزتان
بوجه آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى

موجودة بوجود ظلي وما يقال من ان حلول احد المثلين في الآخر في محل ما حلولها في مادة
اذ لا يلزم منها ايضا لا يجب الماهية ولوازمها ولا يجب التساوي بينهما
انها متماثلة في نوع تام يبين العارض اما المحل مقارنة المحل للمحل ونسبتها الى المحل متقاربة
فكذا الحالين اما الآخر الى القدر كالتي في المحل وهي في الوجه ايضا على ان العلم
بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة
اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة بشي منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس
معلوم لها والا بدوام استحضارها اياها واجيب بان صفات النفس معلوم لها والا بدوام
ولوازمها مخصوصة في الماهيات معلومها بالذات غير متناهية الى ما لا يتناهى لكونها
مدركة لذاتها وهي بصورها بالقياس الى ما لا يتناهى لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة
في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما
مدركة للقسم الآخر عند المقابلة لحصول الشرط عند عدم المقابلة فان قيل
اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم
علوم غير متناهية اقول ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها
بالمقابلة الاعتبارية اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تحقق ما لا يتناهى
ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكن غير عندها كحضور ذاتها فيما يلزم من الصفات
بالمقابلة اليه ايضا يكون مدركة وانما يتحقق الحضور والعرض انه كافية في الادراك
ومما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس او انما علم اذ لو كان العلم بالصورة
العقلية بصورة اخرى مساوية لها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس
فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشي لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة
اخرى منتزعة منه لكنه مغايرة له قطعا فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة انه
لا يدوم علمنا بكثير من الصفات المخصوصة القائمة بالنفس كالمحبة والشجاعة
والعلم والسخاوة وغيرها ولا يستلزم استحضار العارض استحضار المعروض
يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية يكون مستغنية عن المادة
واستحضار العارض يستلزم استحضار المعروض لان احتياج المعروض الى شي
يستلزم احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا الوجه الاول بعينه ولا نسلم البتة

مع ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له
في الضعف والكلال لانها انما يفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض الآلة
كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما يرى في قوة
الحس والحركة الحاصلتين في البدن فانهما تضعفان لضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة
للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان
كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط فان قيل الانحطاط ان كان في آخر
سن الشيخوخة فقد يصير خرفا وينتقص تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال
الآلة فتكون حالة في الجسم قلت اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل على ان
العاقل حال في الجسم عاقل بالآلة اذ يجوز ان ينتقص في آخر العمر تعقله الذي هو
بذاته لاشتغال بتدبير البدن واستيلاء ضعفه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد
التعقل عند كلال البدن فانه يدل على انه ليس بمتعقل بالآلة بدنية ويرد عليه انه يجوز
ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن ويكون ما يرى من ازديادها وتعقلها بسبب
اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد في جوده اذ لو كان يكون
بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والادمان فان المرتاضين على فعل من الافعال
يقدرون على مثله الشبان الاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على
البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به
فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة
العاقلة من سائر الامزجة فلذلك يقوى القوة العاقلة ولحصول الفتنة وللرد
على ان الحس ليست هي قوة جسمانية ثم يرد ان القوى المنطبعة في الاجسام يكل وتضعف
عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية انما تشهد بذلك
التجربة والحس اما التجربة فظاهرة بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حد العجز فالقوة
الباصرة بعد الطول في قرص الشمس بالاستقصاء لا تدرك النور الضعيف والسامعة بعد
سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس
بالرائحة الضعيفة وكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوى الحس قد يطلب الوجع
والكلال واما العقل فلان افاعيل تلك القوى لا تصدر عنها الا عند انفعال

موصوفات القوى كتأثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بتأثير
يقهر طبيعة المنفعل ويشبه من المتأثر فتوهنه والتخيل وان كان معنى طرحا القوى
لكنه لا يكون معنى طرحا للعناصر التي هي موصوفات تلك القوى عنها فيكون تلك
الطبايع متشوقة عليها متأوبة لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يعني
الوهن فيها وقد يحصل للنفس الناطقة عند ذلك الوهن والكلال كاينا قلنا
عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل تقوى بتلك ازديادا لا انها وانما قلنا قد لا
النفس ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من القوى الفكرية فقد
يضعف من الشغل لضعف معاونتها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف
اما الثاني فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كونها
بدنية فلا يشترط احتصاص بعضها بالكلال دون بعض واما العكس فلانا لا نسلم
ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها
تحت حد واحد بعض وحدتها ذهب جمهور الحكماء كارسطو واتباعه الى ان
النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف
الامزجة والادوات واحسان المعلم وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية
بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل وشبه ان يكون
قوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود
مجندة فما تعارف منها ايتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام
ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بقي ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لساير
الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المصنف على
ان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يعني وحدتها بالنوع فان
الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت
حد واحد لا يعني وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما ذكروه في حدها للحقيقة
المشتركة بينها فان الحد كما يكون للنوع كذلك يكون للجنس ايضا
وان ادعى التحقيق ان المقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد دون الحقيقة بل هو
فهو ممنوع بل ربما يحتاج ذلك الى انضمام مميز جوهري بل يجوز ان يكون ما يشتمل البحث

وتجعل هذا انما عرضا عاما لانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها
اشارة الى الجواب احتجاجهم على اختلافها بالماهية تقرير الجواب انها مختلفة بالعوارض مثل الذكاء والبلادة
والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان
قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس
وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يكون من اوله
الى اخر عمره وبعد ذلك وهو باق على خلقته الاصلية وبلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف
باختلاف المزاج وايضا قد يتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا
تكلف الشجاعة في المحارب واتبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال ودوام عليه
يصير سخيا والغضوب اذا تحلم ودام عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه
الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد بعض شخصين متفقين في
المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل
والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب
الامور الخارجة كالتعلم من المعلم ومصاحبة من الابوين والاصحاب والاخوان اذ يتفق
للانسان احتماع هذه الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونه فاسقا بالجبلة اما الفجور وبالعكس
وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس
فعلم ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات
البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان يكون
مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل
ما يزعم الاحكاميون من الاوضاع الفلكية وكون التركيب بتلك الاسباب من النفوس
والامور البدنية والخارجة على وجوه مختلفة واغناء شيء تماما مع الاصل حيثما او اذا اوقع الاصل
عنها على النفوس تتسبب التوافق في تلك العوارض فلو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات
النفوس وجب ان لم يصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الحكماء
لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع ذهب ارسطو واتباعه
الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن
قبله الى انها قديمة واختار المصنف الاول ولبطلان الثاني وهو ظاهر على قولنا اي حدوث

النفس ظاهر على قول المليين لان الواجب عندهم فاعل بالاختيار على ما تقدم واثر المختار لا يكون الا
على ما يسبق واما على قول الحكماء فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلاثة وهي اجتماع الضدين
او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة
او متعددة والقسمان باطلان اما الاول فلانها بعد التعلق بالابدان اما ان تبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون
نفس زيد بعينها نفس عمرو ويلزم ان يتصف بالجهل والعلم بعينه من الصفات المتضادة
والنفور فيلزم اجتماع الضدين وهو الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بانقسام وتبطل الوحدة
الواحدة ويحدث نفسان او كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو اللازم الثاني
وذلك بناء على ما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانا علمنا
لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزئة او
بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا لما له مادة وكذلك انقسموا الى اولتها كما سبق
وما ذكره النفس مع البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم
فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة والهالكة ومحرك في الازل بالابدان لا يتصور الا باتلاف
عنها انما هذه الابدان وهو تناسخ وسيتبين بطلانه والقسم ايضا باطل اما الاول فلانها على تقدير تعددها
في الازل لا يكون متحدة بالنوع على ما سبق من ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما يكون
فيما له مادة وتمم الكلام بما مر آنفا والاعتراض بانه مبني على مقدمات قد عرفت ضعفها
في محل اثباتها واقصا انما تتم بابطال التناسخ الموعود على ان بيان حدوث النفس
فيلزم الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس حسا وتعدد الابدان
لا يزيد احدهما على الاخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم
بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد لما سيجي الاحتجاج على ذلك
ايضا واما لا يحصل الانتقال من بدن الى اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر
لزم ان يجتمع فيه نفسان متعلقة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة موقوف
على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد يجب
حدوث النفس لما مر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه
بانه مع ابتنائه على كون المبدأ موجبا لا مختارا ابني على حدوث النفس وهو
ح انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ فيلزم الدور وايضا الحصار مشروط حدوث

النفس في حدوث استعدادات البدن ممنوع لجواز ان يكون مشروطا بالايصال باستعداد
البدن لتعلق النفس به فيما وجوده وقد يبطل برهانا في حال كان ذلك الاستعداد
فلا يحدث في نفس اولى لاستعداد شرط الحدوث وقد يستدل بوجه آخر لا يتوقف على قدم
النفس احدها ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة قبله ببدن آخر لزم
ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن فان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي
كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن
شرطا او الاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا ما لو طالت
بعد مفارقة بدن اولا فلزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان
الحادثة فقط والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام فتهلك ابدان كثيرة لا يحدث
مثلها الا في اعصار متمادية وبيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد
مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى
او كلاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان او لم يكن هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة
بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهرة
البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وقتا
الفور وان اريد الكل جائز الوقوع ولو بعد حين فلا يجوز ان لا يستقل نفوس الهالكين
الكثيرين او يستقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على
بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل وبرد
على الوجوه الثلاثة انما يدل على النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى بدن آخر
انسان والا يدل على انها لا تنتقل الى حيوان اخر من البهائم والسباع وغيرها على
ما يجوزه بعض التناسخية ويسمونه مسخا ولا الى نبات ويسمونه فسخا ولا الى جماد على
ما يجوزه بعض التناسخية ويسمونه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا يفنى
بفنائه اتفق العاملون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين
على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور لا يحتاج الى
الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم به امكان
فنائها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا الا انا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي

هو عرض موجود فلابد له من محل موجود وهو محال ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين
القوام له اولامكان فساده عنه فان البدن مع ما يستحيل ان يكون الشيء مستعد الحصول ما هو
مباين له او لعا د عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعد الحصول النفس الناطقة
الان له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اي
مستعد الوجود له ومحلا لامكان فساده بمعنى استعداد العدم عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود
السواد وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه
وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باعتبار فيه ولما امتنع بقاء الشيء
بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به
الامكان فساده ليكن النفس مغاير لها وليس مباينا لها فاما محل لها او حال فيها
لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس
ذا مادة يقوم بها فلم يكن مجردة هذا ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا
فرضناه مثلا فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه
دلالة على انها لا تفنى مطلقا قلت النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة
بالبدن مدبرة له متصرفة فيه بتغير آثارها في تحصيل كمالاتها اللازمة فهذا الارتباط الذي بينهما
هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود
النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا
لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد
تعلقها به وتصرفها فيه ولما وقعت تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد
منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض
الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة
في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليستلزم قيامها بالبدن لانها
من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له
ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على انه يكون مستعدا
لعدم النفس من حيث انها مدبرة له فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث
مقارنتها له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن عدم

انقطاع تدبيرها عنه وعدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكون
هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لابد له من استعداد آخر وقد سبق امتناع قيامه بالبدن
بعد فرض الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا
للامكان الثاني انه محل للامكان الاول وبرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث ان الكل حادث
مادي ولا يصير هذا صورة لاخر والابطل ما اصلناه من التعادل ذهب بعضهم الى
ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انا شئت على البدن فيكون الكل لتصرفها
في البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن
وفاضت منها صورة نوعية عليه لا يفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان
لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا تساويان وقد
بينا انها متساويان وتتعقل بذاتها وتدرك بالآلات فان النفس الناطقة تدرك
الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم صورها في ذات النفس وتدرك
الجزئيات بالآلاتها بان ترتسم صورها في الآلات لا نزاع في ان مدرك الكليات
في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم هو
النفس واجزاء المعه وعند بعض الحكماء والدليل على ان مدرك الجميع
هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما فالمدرك من الانسان
لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلابد ان يكون هنالك مدرك الجزئيات
ايضا اياها واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات
في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد النفس وبيان الثاني بقوله لانا نقطع
المحسوس وصفار من غير استناد يعني قد نتخيل مربعا مجنحا بمربعين مساويين في جميع الوجوه
الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل من غير استناد اي
من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان نرى هذا الشكل في الخارج بل نتخيله بمحض
اختراعنا ونميز بين جناحيه المختلفين في الوضع بهذا الامتياز بسبب ذاتيهما ولوازمها
وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والسطح وغير ذلك لتوافقهما في جميع
الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي
لان المفروض انه يوجد في الخارج فتعين المحل الا دراكي والمجرد لا يقبل الانقسام الا ان يكون ابا فيه للامتياز
ولبس ح
ان يكون و
النوازل للشكل
الاتحاد بالخارج الامتياز
١٥٤

محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية واعترض عليه بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور
دون المتوهمات التي هي معان جزئية فان قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بتوسط الآلات لما
ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة في ذلك واللازم باطل بالضرورة واجيب
بان المعلول المتوسط الآلة هو الادراك الذي يتوقف على ارتسام الصورة واما ما لا يتوقف على
ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الآلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك
الجزئيات المادية هو الذي يكون بالآلات واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا يحتاج
فيه الى الآلات الجسمانية وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة
وقوى اخص بها يحصل الادراك اما النظري او العملي يعني ان للنفس الناطقة قوى تشارك بها الحيوان
الاعجم والنبات وقوى اخص منها يحصل بها الادراك النظري وهي قوى تشارك بها الحيوان
الاعجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل
الادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاولى لانها تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك
الكلي اما القوى التي تشارك بها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلث اثنان لاجل الشخص
وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث سميت نباتية لا
لاختصاص النبات بها بل لانحصار قواه فيها وهي طبيعية ايضا اما الغاذية فهي تحيل الغذاء
الى مشاكلة المغتذي وتتم فعلها بامور ثلثة احدها تحصيل جوهر البدن
وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يعطل هذا الفعل كما في
مدة نسق الحرقيا وفي عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد يختل كما في الاستسقاء اللحمي والثالث
التشبيه بالعضو المغتذي في قوامه ولونه وقد يختل كما في البرص والبهق فان البدل
والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير موجود وهذه الافعال الثلثة لابد وان يكون القوى
الغاذية هي مجموعها او قوة اولى تستخدم كل واحدة منها والثاني هو الحق في ملك القوى التي
والقوة التي يصدر عنها التشبيه تسمى مغيرة ثانية وهي واحدة منها بالحقيقة الا ان
وعندهم من المركبات الى الاعضاء واجزاء يختلف بالحقيقة تبعا الاعضاء وكيفيات
بالنوع اذ لكل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه تخالف لسائر القوى الاخرى
واما النامية فهي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فتزيد في الاقطار الثلثة
طبيعية بان يزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد عن المني كالعظم والعصب والرباط
تخلل ر
تخلل ر
التي ح
تمسك لكن القوة الغاذية
ر
مطلب في ان الفرق والموقوف

وغيرها وهذا يظهر الفرق بين النمو والتسمين فان التسمين انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة
من الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمين لا يزيد في الطول
وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا ويقولون انه بعد طبيعة تحرك المولود حاله ليس بحسب
الطبيعة بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان فوضوعها اعتباره كما في
الغاذية فانا كما ذكرنا الغاذية عبارة عن ملك قوى احديها ما يحصل فضلة الهضم الرابع منيا
وهذه القوة عامة في الانثى لان دلك الدم يصير منيا فيها وثانيها ما يعطي الكل جزء من المني
الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه
مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى مغيرة اولى
لان المغيرة كما يطلق على هذه القوة يطلق على احدى القوى الثلث من قوى الغاذية اعني الموجودة
معنى التغير فيها فخصت هذه بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود ومحل هذه القوى
انما يكون حال كون المني في الرحم لتصادق ذلك مثل القوة المصورة لانها تفيد مواد الاعضاء والمصورة
تلبسها صورها الخاصة بها والتمام بذكر المنبه القوة المصورة لانها بسيطة وانما احتج الى هذه
القوى اما الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء لان البدن انما يكون كونه من جسم
رطب يكون قابلا للتشكل والتخطيط ولا بد من حرارة عاملة منضجة محللة للفضول وبالاتها
لا محالة ان يحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء الحار والحركات البدنية والنفسانية
فلولا ان الغذاء تخلفت بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك
وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس نوع الانسان استحال بطبيعته فلابد اذن من ان يكون
للنفس قوة من شأنها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن لتخلف بذلك
بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما اما المولدة فلانه ثبت ان الموت ضروري
وحدوث الانسان بالتولد مما يندر وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تفضل من
المادة التي تحصلها الغاذية بابقاء مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تفيض من المادة التي
تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على
تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص وتخدم للغاذية قوى اربع
هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة فالكلا لوجود الشخص بقيت بقبل الفوتين الغاذية
فالانثيين
بين خصيتين
بالمغيرة الاولى وتلك
ويقويها
بينها رجل التصلح
النفس الى القوة النباتية
والنامية
١٥٥

كانا مقصودين فى ذاتيهما لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته
احتيج الى افعال قوى اخرى اربع فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين ثم ان فعلها ليس
مقصودا لذاته بل لتتم فعل تينك القوتين وانما قال تخدم للغاذية ولم يقل تخدم للغاذية والنامية
لان الغاذية ايضا تخدم النامية فيلزم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فلان الغذاء
لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء التى
واما ان يكون خفيفا فلا يصل الا الى الاعضاء التى فلم ووجودها فى بعض الاعضاء معلوم بالحس
فان المتكيس اذا اشتد حاجته الى الغذاء يجده يجذب من فم المعدة من غير ارادة
بل مع ارادة امساكه فيه وايضا ان الحلوجة يخرج بالقئ بعد عشرة وان تناول اولا ما
ذلك الا بجذب المعدة اللذين اما قويا وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول معد
الطهر بالجماع يحس الانسان وقت الجماع انها طلبة يجذب الى الداخل واما الى
الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من استحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذى والاستحالة
حركة وكل حركة فى زمان فلا بد من زمان مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذى ولا ق
الخلط جسم رطب سيال استحال الى ان يقف بنفسه زمانا فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف
وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها فى بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب
التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على
الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل منه شئ وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحامل
من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يمكن ان يدخل فيها طرف الميل
وايضا قال فان المنى اذا استقر فى الرحم لا ينزل منها مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة
انما يكون لما هو مشارب الاستعداد للصورة العضوية واما يكون ذلك بعد فعل القوة التى
تجعله مشارب الاستعداد وتلك هى القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها فى المعدة
فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اى جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب
وذلك فى اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما فى جوارح الصيد وابتداء
ذلك الهضم فى الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل فى انضاج الدماميل
ما لا يفعله المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها فى الكبد فان الكيلوس
اذا تم انهضامه فى المعدة انجذب لطيفه بالعروق المسماة ماساريقا الى الكبد فيكون

وقد احيلت فى العروق المنفرجة المتفايلة المنتشرة فى جميع اجزاء الكبد بحيث يلاقى الكبد
بكلية الكيلوس فينهضم هناك انهضاما تاما ويخلع صورة الكيموس الغذائية ويستحيل الى
الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم فى الماساريقا وثالثها فى العروق وابتداؤه حين
صعود الخلط فى العروق العظيمة الطالعة من حدبة الكبد ورابعها فى الاعضاء وابتداؤه من حين
ما يرشح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة فلانه ليس غذاء بتمامه جزءا من المغتذى
بل يحصل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل
البدن بل يفسد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها عند الحس فى حال التبرز
والقئ وارادة البول وقد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى
بالنسبة الى ما تغتذى به خاصة والنمو غير السمن لما قرابها وقد يوجد احدهما بدون
الاخر اما النمو بدون السمن كما فى الصبى المهزول واما عكسه كما فى بعض الشيوخ والذبول
مقابل النمو والهزال السمن والمصورة عندى باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال التى
المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والى هذا مال فى ذلك حتى ابطل القوى مطلقا
وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال يفعلها
بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز
ان يكون وحدتها بالجنس كالقوة المغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم لم لا يجوز
ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المنى انما يحصل من
فضلة الهضم الرابع فى الاعضاء فينفصل من كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو
لكن الانصاف ان مثل هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة
والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة وما روعى فيها من حكم ومصالح
قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام وقد بلغ المدون
منها كما فى كتب علم التشريح ومنافع خلقة الناس خمسة الاف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما
علم كما لا يخفى على ذى حدس كامل حتى لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوى
التى سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل يحكم بان
امثال هذه الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير هذا كلامه

الثانية اقول والاعتراض عليه بعد ما قيل ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها
المذكورة مباحثها ما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول باختياره فجاز ان يكون هذه
الافعال كلها صادرة عنه تعالى ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز
ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قواعد اهل الكلام
وامثال ذلك انما نشأت من خلط المتأخرين الحكمة باصول الدين من وجوه الاول
انا لا نم ان الغاذية قوى مستقلة وانها فعلها انما هو بافعال جزئية قلنا
لكن تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد والالصاق فعل
جاذبة العضو واما الغاذية فتفعل الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها
الثانى انا لا نم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابى سهل المسيحى
وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل فى الفرق بينهما
ان القوة الهاضمة يبتدئ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا
جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكه ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية
واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون
ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهكذا الكون والفساد انما
يحصلان بان يحدث هناك من البطئ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية
فى الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية فى الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص
والثانى يشتد الى ان ينتهى المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهى الدموية
وتحدث الاخرى وهى العضوية فهنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة
الاولى هى فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هى فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه
لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات
واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة
فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة الكيف
فقط وبعضها استحالة الصورة النوعية ايضا كما ذكرنا فكما جاز ان
يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هى الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة

الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هى مبطلة للصورة الدموية ومحصلة
للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث
انا لا نم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة تختلف احوالها بالقوة والضعف
فيحصل بزيادة قوتها من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك فى سن النمو اعنى
الى قرب من ثلثين ثم يتطرق اليها شئ من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك فى سن الكهولة
اعنى الذى لا يبتدئ اعنى الى قرب من الستين او فى الانحطاط الى اخر العمر
الرابع انا لا نم ان المولدة للمنى قوة اخرى غير القوة المغيرة التى للانثيين اعنى انه ضمها فانها
ذلك كما تشتمل مغيرة الثدى للبن ولا تعارض ان فى الثدى قوى اخرى وليس المنى الا فضلة
غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثدى الخامس انه لا حاجة الى اثبات القوة
المغيرة الاولى ايضا وانما اثبتها ان المنى متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه
للعظم وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة فى بعضه صورة العصب وفى بعض اخر صورة
العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نم ان المنى متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه
ابقراط وشيعته لان المنى يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به
وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقيقتها باختلاف
الاعضاء المنفصلة هى عنها ولو سلم نقول ذلك وارد عليكم فى القوة المغيرة ايضا
فان المنى اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظم دون اخر ترجيحا بلا مرجح
وان اجيب بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به اوضاع الاعضاء
بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون
المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس والالات لها والنفس حادثة بعد حدوث
المزاج وتمام تصوير الاعضاء فالقول باستناد تصوير الاعضاء الى المصورة
قول بحدوث الالة قبل ذى الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل
فهو صحيح مدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة
للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس المولود
النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المص فى
الاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا

وتؤثر فيها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها منيا وذلك العنى يكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يراد كلا لا ء الرحم بحسب استعداد ات يكتسبها شيئا الى ان
يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء
ويضيفها الى تلك المادة فيتمها ويكاملها المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصور مصدرا
مع ما كان يصدر عنها لبدن الانفعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها
مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة
الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الحرى فمنه اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله
من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو
اللمس عند الملامسة بحكم الاستواء قال الشيخ اول الحواس يصير به الحيوان حيوانا
هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة
للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب
ان يكون الطليعة الاولى هو ما دل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع
التي تدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق كان
دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد
الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها يعين على
ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب
ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية
لئلا يتاذى بما يلاقيها من المواد اللذاعة فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال
والكلية مفيضان لما فيه لذع وكالرية فانها دائمة الحركة فيتالم بما يصطك بعضها
ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست لتالمت
بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات وقد اثبتها بعض للفلكيات
زعما منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكونها متحركة بالارادة فيكون
لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما يكون لجذب الملائم ودفع المنافر
فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك

انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض اخر كتلذذها بالملامسة
والاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه
البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى
السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملائم والمنافر ففي غاية الضعف
وفي تعدده ووحدته نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوى واحدة يدرك بها
جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا توجب اختلاف الادراكات
ليستدل بذلك على تعدد مبادئها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى
متعددة بناء على ما ذهبوا اليه من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من
واحد فقالوا ان الملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى متعددة تحكم
بالتضاد بينها فاثبتوا اللمس اربع قوى متباينة واحدة هي حاكمة بين الحرارة والبرودة
والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملامسة والحاكمة بين اللين
والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى
باسرها آلة مشتركة بينها وان يكون هناك في الالات انقسام غير محسوس فلهذا توهم
اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون
التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة
للضدين فيجوز صدور شيئين عنها فلا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك والطعوم
والروائح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوى المدركة لها وكون
التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنه الذوق وينتفع
اما الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب
المفروش على جرم اللسان وهو ثاني الحس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملائم
ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات
وهو انقص في الاحتياج الى اللمس ويشاركه في ان مس الملامس لا يؤدي الطعم
كما ان مس ملامسة الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية
المنبعثة من الالة المسماة بالملعبة وشرط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل
طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الحال في

فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة
الا مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها بان
يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم يغوص بهذه الرطوبة مع اجزاء في جرم اللسان الى الذائقة
فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة التسهيل ووصول الجوهر المحسوس الى
الحامل للكيفية الى الحاسة او بان يكون مكتسبة تكتسي الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص
وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها
حينئذ بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد تركب من الطعم واللمس
احساس بلا امتياز كما في الحراقة فان في اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين
وانما فرد بالذكر لاستقلالها في التفرد عن اللمس ومنه الشم
وهو قوة مودعة في الزائدتين الثابتتين في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي وتحصل
في ادراك الى بوصول الهواء المنفعل عن ذي الرائحة الى الخيشوم الجمهور على ان ادراك
الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الة الشم وقيل بتحلل
وانفصال اجزاء من ذي الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل ينفعل
ذي الرائحة في الشامة في الخيشوم من غير استحالة في الهواء ولا تحلل وانفصال ورد الثاني
بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه
وحجمه فلو كان الشم بالتحلل وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد
يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى بالكلية مع ان الرائحة مدركة في الهواء
ازمنة متطاولة وتمسك الذاهبون الى الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها
عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يعين من الدلك والتبخير تذكي الروائح ولما
كان البرد الشديد يخفيها ولما زيلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم التجربة
والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين
على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة
وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما حق يعني يمكن ان يكون
وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة اليها سببا له وتمسك
الاخرون بان الفار مع شدة احساسها لما يجاور لا يحس الا بما مسه

وربما كيف بقبول الجسم قوة الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي في النقل الاول من ان النخر الرخم
قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ براكد جيفة حصلت في مقاتلة وقعت بين اليونانيين
وبيع ايضا ان يحصل من ذلك الجيف الهواء بالاجزاء في مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل
على الامتناع سيما الى الفلك ووصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما يجوز
ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة
ومنه السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر
الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت
بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف وهما
موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينقلب من المسافة
التي يسلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموج الى ان ينقلب من المسافة الى
ما يسلكه المقلوع الى جنبيها على الاوجه الى المنباعد من الهواء ان ينقاد للتشكل
والتموج الى ان تحصل هناك وشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في
قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة اما السماع فيسمع
الصوت بوصوله الى السامعة لا يتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي
فانه قوي مع بعده من الباصرة لاجل تعلقها به ولا يعني بوصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصل
الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويوصل
الى الهواء الى السامعة ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد
في الصماخ فتدركه السامعة واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء
الى السمع لان الصماخ بوصوله الاول ان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها
الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال يسمعه ذلك الانسان
دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا راينا من البعيد انه ضرب الفأس على
الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل
مع الريح كما هو المجرب فصوت المؤذن على المنارة يسمع من كان في جهة يهب
الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه

وان كان قرسا وا عترض الامام بان الوجوه البلد راجعة الى الدوران اذ يحصل لنا
انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم
يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا ما وانت خبير بان الاستدلال ذلك بعوض الحدس القوي من
الاذان الشاهد يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستفاد فيها اليقين
الصائب فلا يتوجه عليه ما ذكره الغير من كونها معلومة يقينا وعارض بوجوه الاول الحروف
الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول
الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد
او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك
الواحد الا نادرا لان من النادر ان يتفق ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى
ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد
مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع
من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكلمة ينفذ في مسام
الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الحالة
فاذا تأدى الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار
الهواء حاملا لها فبعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا يسمع تلك الحروف
واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود
فيجوز ان يبقى زمانا يحصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل
لها اهوية متعددة لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا
ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون التجلي مشروطا بالوصول
اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط
السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتنوع على التنوع ولا يبعد ان
ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص
واطلاق الشكل على الكيفية تجوز ممن قال ان الهواء لا يحمل الحكم المخصوص
ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به
انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا

الامام
للصوت المخصوص
الهواء
السماع
تكيفه

يشتمل على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين
تنبتان من غوري البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين
بحلمتي الثدي يتلاقيان فالنابت منهما يسارا وسائر النابت منهما يمينا حتى
يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا
الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى او في جهة العين الباصرة
وبتلك يجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح
الحاملة للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات
بالضوء واللون وبواسطتهما بباقي المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم
يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة
ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء
ليس الا وان اللون ايضا مرئي بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد
بالمرئي بالذات ما يكون هناك رؤية متعلقة به ابتداء ان بلا واسطة يكون متعلق
تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بينهما بتلك المرئي ثانيا وبالعرض على
ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض الثانوية على قياس الحركة الذاتية والحركة
العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك
الا ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اولى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية
الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأينا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة
بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا اختلف كل واحد منهما
عند الحس المشترك الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا بحصولها
واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون
الجسم ابتداء يتعلق من حيثها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك
فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف
هذه الاشياء عند الحس المشترك انكشاف الضوء واللون وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة
وانما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون
في حقه تعالى بتأثر الحدقة اذ لا جارحة هناك ويجب حصوله مع شرائط ثمانية عند الحكماء

منشأه
فيبصر

ويتهم المعرلة ان الابصار يتوقف على شرائط يجب حصولها عند حصولها ويجب حصوله معها
اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط وردّ بأن العدم
لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار حينئذ لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم
بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل
القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنع من قال ان اشتراط هذه الشرائط
انما هو عند تعلق النفس بالبدن بهذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا المقدار
من القوة لا على جهة او خوطه كما في الاخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا
للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية
للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما
يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده وبحسب عظم المرئي
وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكمودته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص
ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى
صغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب
المفرط فان المبصر اذا قرب جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا
الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها
عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع من النفوذ
فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء اقول يدل على
فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار والصائم ان لا يحجب
الارض عند رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون لها
فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تقديره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من
ذاته او من غيره ومنها ان يكون كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا بمعنى انه
يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم نفوذ الشعاع
في العمق فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نشاهد بعض الاجسام اللطيفة في الغاية
بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات وكرة الاثير

عظم المرئي وصغره
وبحسب اشراق لون المرئي
حرج
المرئي

والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من اللطافة والكثافة
كالماء والزجاج من هذا القبيل وتمثل بهذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه عن الابصار
ولكثافته يبصر ايضا وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون
الشيء جائز الرؤية ولو لا ذلك لانتقض برؤية الطعوم والروائح والكيفيات الملموسة ليس بشيء
لان الكيفيات انما يشترط الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله لا بخصوص تلك الاحوال ولا يجب
ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات ايضا كثيفة وذلك ظاهر
قطعا ثم اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوءه ولونه
وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك وقد يقال اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن
اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه
الستة سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف
بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني
عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة
للحكماء في الابصار ثلاثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع
من العين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم
انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة
اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مجتمعة اطرافها التي في البصر عند مركزه
ثم يمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر
وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية
الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد
مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة
وتخيل بحركته هيئة مخروطة والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو
المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره فقالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب
استعدادا تفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية
والا لرأى الاحول الشيء الواحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العين
بل لا بد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين واما الحس المشترك

التي

ولم يريدوا ان ذي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك كانتقال العرض الذي لعينه
هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معدّ لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها على
على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان المشف الذي بين البصر والمرئي
يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار وحجة الرياضيين ان المتوسط
بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فتوجب البصر من
الرؤية وما ذلك الا لان شعاع البصر قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على الجسم
الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي على السدر الثاني ولم اراد اثبته
للتفتيش في هذا المطلب نظر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم
وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع
ان يخرج من عين الانسان جسم يخرق الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم اذا
طبق الجفن عاد اليها وانعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع
ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية
اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركة الى جهة واحدة طبيعية
والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار
بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما يقابل الوجه
حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع
لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان
يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل فانا
كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت وقد جمع بعض الحكماء بين كلام القائلين
بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروه ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد
لان يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع فاعلا لمخروط
رأسه عند مركز البصر فكأنهم سموا حدوث الشعاع على سطح المرئي المقابل للعين
بخروج الشعاع عنها اليه مجازا على قياس تسميته حدوث الضوء في مقابلة الشمس
بخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا
نظر الى قرص الشمس بتحديق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه
كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه

بهذه الحالة واذا بالغ في النظر الدائم الى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا
بالخضرة وما ذلك الا لان شبح صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا وترد تلك الصورة
المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والالتذاذ
في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل
فالصواب ان يقال في الرد صورة المرئي في تلك الحال باقية في الحس المشترك كما سيأتي
في اثبات الحس المشترك ثم اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة
وجودها الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان نفس صورة المحسوسات وانطباعها
في القوى الحاسة لها او لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل حق ان يطالبوا بتخصيص
تخصيص القول بالانطباع بصورة المبصر فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة
السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا
بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يدل عليه على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان وسطا
من الرائي قريبا منه لا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا الى ان
يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في الجليدية
كنقطة زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه في الجليدية وقاعدته سطح المرئي
وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي وتصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية
ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى
المرئي اصغر فعلم ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب البعد من الرائي انما ينضبط
اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار ويكون بالانطباع وربما اذا جعل موضعه
ما عدا المخروط كما هو على القول بالشعاع فيتوفق ان يرى على مقدار واحد في الجادة كلها
سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون
ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية المخروط الشعاعي وعظمها والثالث ان البصر
في ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها
شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها ايها انما هو بان يأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون
الاحساس بخروج شيء منه الى المبصر بل بان يأتيه صورة المحسوس وردّ بانه تمثيل
بلا جامع واعلم ان المتأخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون

بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان
لا يحس الانسان بما هو اكبر من حدقة ناظرة اذ لا يسطع في ناظرة ما هو اكبر منها مقدارا لامتناع
انطباع الكبير في الصغير واجيب بان الحكم على العظيم بالعظم ضرورة لو توقف على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر
هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء منا وقربه حيث ان الصواب
انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأثرت الحاسة بها ثبت النفس
فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك آلة للابصار
لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع
الذي في عين العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا او نارا لما احال
ما كبره من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا
عند العقل فلا حجة عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط
الى حالة بسبب البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى
او لا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون
اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت
تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من البعض لان كل واحد منها علة
مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما
ان تحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو باطل لاستحالة تعليل الحكم الواحد
الشخصي بالعلل الكثيرة او لا تحصل بشيء منها وهو ان لا يحصل الابصار وتعاملوا لان
سؤال يختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون ولا نسلم ان اجتماع العلل المستقلة
على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصح ان يكون كل واحد منها
علة مستقلة لو فرضنا كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان واحدا
او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان
او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق
على ما سواه مفقود في ذلك الواحد انما هو موجود في المجموع على ما قرر في مبحث اجزاء
الماهية من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول
بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا نسلم عند اجتماع

اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة يكون مجموعها لا واحدا واحدا
منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون يختار ان تلك
الحالة تحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل
المستقلة لا يقال اذا لم يحصل مرئي وحصل تلك الحالة في المتوسط فاذا ابعده عمي آخر
في ذلك فاما ان يحصل تلك الحالة عين ذلك الناظر المتأخر ولم يلزم تحصيل الحاصل
او لا يحصل ويلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك باطل لو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر
المتأخر بكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية بعض
ببعض بعض آخر ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك
شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فاذا انعكس لما المدرك البصر وجهه فقد شهد
الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صيقل كالمرآة فلا ينعكس منه الى شيء آخر
ومنعه من ذلك الصيقل كونه قائما عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع
على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه
فيراه وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد
فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط
المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا عنها و
الخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان يكون صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع
فقالوا انه ينطبع من الوجه صورة في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة
اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصيقل
لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال الشيء كما ان الحائط اذا
خضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف
على المتقلبين لكن نرى صورة الشيء في المرآة ينتقل مكانها عن المرآة مع انتقالنا
لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان لا
في سطحها كما نرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكن نرى الصورة
المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث يقرب عمقها بقرب منها ويبعد عمقها ببعد عنها
واما في عمقها وهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة

المنطبعة فيه حقيقة لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة بانها لو كانت الصورة المرئية في المرآة
منطبعة فيها لكنّا اذا راينا الجبل العظيم فيها لا تنطبع صورته فيها لكن ذلك ح لاستحالة
انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما تنطبع في موضع
معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان خروط خرج من
الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث تكون زاوية الانعكاس مثل زاوية
الوصول لانطبق قاعدة المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع
بالنسبة الى الوجه يختلف باختلاف الرائي وعن الثاني بان المرئي هو الوجه دون صورته المنطبعة
في سطح الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا نرى شيئا اعظم من مقدار
سطح الصيقل انما هي من آلات الابصار على ما قرر انطباع الصورة المنطبعة في البصر
وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال لان الى انطباع العظيم
في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار والاوجه تعدد
السهمين تعدد المرئي قد يتوهم لان ان الرائي الشيء الواحد يسبق مقال اصحاب
الشعاع الا المخروطين الخارجين من العينين التقيا بحيث يصير سهماهما خطا
الى الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين
غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موضع واحد وان تعدد
موضع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع قالوا انما انطباع صورة المرئي
في الجليدية غير كاف في ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شيئين لما يابل لا بد من تأدي
الصورة من الجليدية الى ملتقى العصبتين فترتسم فيه صورة واحدة فيرى بها
ذلك الشيء واحدا فان وقع ما ان لا يتأدى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى
دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا
واعترض على اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان قدامنا جبال اقربها
على مسافة اذرع والاخرى على مسافة فراسخ مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن
بصرنا فاذا نظرنا اليها الاقرب وجبنا النظر عليه وقصدنا بالنظر كانا لا نقول
غيره فانا نراه واحدا كما هو دون الاقرب في كمال بينهما ليس فلو كان
السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن

ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون مركز العصب
باقيا في حالة مترتبا كاسعا وانه محال اقول هذا دليل منقلب عليهم اذ يقال لو كان
السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موضعيهما لما امكن
ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان
او موضعاهما في حالة واحدة متحدا متعددا معا وانه محال والثاني ان الروح الذي هو جسم
لطيف في المجمع يتأدى في مجمع العصبتين بحيث لا يتقدم عليه البتة ولا يتأخر واذا
كان التقدم والتأخر جاريا عليه فيلزم ان يرى في اكثر الامر لاكثر الناس لان الروح الباصر اذا
جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في بيان الحواس
الباطنة فقال ومن هذه القوى اي المدركة للجسمانية الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا
اي لوح النفس والحواس الباطنة انما تثبت بعد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال
من انها اما مدركة او معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي
الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان تحفظ الصور
وهي الخيال واما ان تحفظ المعاني وهي الحافظة فوهم ضبط وجعل الحافظ والمتصرفة
معدودا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها
انا نحكم بعض المحسوسات الظاهرة على البعض كحكم بان هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين
كما يجب ان يحضر ما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس لانها لا ترتسم فيها
الماديات على ما سيجيء ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فلا
لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بان تتأدى اليها من طرق
الحواس فهي كالحواس لمن القوى تؤدي مدركاتها اليها فيجمع فيها المحسوسات من المبصرات
والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك
والى هذا الوجه اشار بقوله اي الحكم بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو
النفس الآن اسناد الحكم الى القوى مجاز واجتماع الاشياء عند النفس فان حكمها
قد يكون بارتسامها كليا فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام
بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان

وقد يكون بارتسامها في آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم مثلا
المادة يجمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج اليها الى قوة
اخرى يجمع فيها الكل واخرى فيما حمل يكمل الحكم فيها ثم لو كان الحاكم بين المحسوسات
هو الحس المشترك كما توهم بجماعة لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين
من المحسوسات ليتصور حكم عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات وتحكم بينها
وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا
مستديرا وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى
قليلا فيتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يحصل
للتقطع بالارتسام في البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة
خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة
بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة
تعقب الثاني فيكون معا وثالثها ان المبرسم اي من به المرض المسمى بذات الجنب
اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج
على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا او اشياء صاحبة عنده ولا يراها
احد ممن سلم حواسه وليس هذه الصورة مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود
مقابل اياه وكذا كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل
ذلك بالاجماع ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة
في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب
وبين ان يرد عليه صورة من داخل كما هو في المبرسم فانه لما اشتغلت النفس الناطقة
بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في لوح
حس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك المخزونة على وفق
اشتغالها فيه من الخارج وما لم يكن له شعور باشتغالها بشيء داخل لم يفرق بينها
وبين الصور المنتزعة من خارج فيجب الاستناد الى هذه صور ثابتة في الخارج
حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق واما هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم
ما لا تحقق له الا برؤية المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهي

مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ مع ان لصور المحسوسات
قبولا عند تأدي حفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر ان
الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما
احتيج الى الحفظ لما لا يختل نظام العالم فلولا اذا ابصرنا الشيء فلولم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل
التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض عليه بان الحفظ مسبوق بالقبول
ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ
لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتحفظها
في البدن فيبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين واجيب بان الخيال لا بد وان
يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لغيرها كالارض
تقبل الشكل بادنها وتحفظ بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدأ الحس
المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة
وكذا ادراكات النفس وتحفظها من جهة قواها المختلفة اقول هذا الجواب يرفع
اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الآن قوة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف جهاتها وكذا
الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول
والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يمنع في الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك
الثاني وهو ان الصور الحاصلة في الحس المشترك قد يزول بالكلية بحيث يحتاج الى حس
جديد وهو النسيان وقد يزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو
الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى تستحضر في الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق
بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا يكون محفوظة الا في الحس
المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب
بانه لو كان كذلك لم يكن فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة
المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل
المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة انما
من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى
الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة

و احد منها من تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي
يدركها الشاة من الذئب فيهرب عنه و المحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فتميل اليها
فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها و تلك القوة غير الحواس الظاهرة لان ادراك
المعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة و غير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتادى اليه من الحواس الظاهرة
و غير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة
لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا و اما ما ذكر
بان مدرك عداوة الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم ... هو النفس
فيكون المجموع من الصورة و المعاني حاضرا عندها بواسطة كل منها بآلتها الخاصة بها
و لا يلزم كون محل الصورة و المعاني واحدا لكن يشكل هذا بان ما ... هذا يكون
من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها و من تلك القوى الحافظة
هي للوهم كالخيال للحس المشترك و وجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ و الحافظة للمعاني ... الحافظة
للصور و الكلام فيه بعينه ما مر و من تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة و المعاني
الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض و المفصلة لها بعضها من بعض تركيب الصورة
بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص و تركيب
المعنى بالمعنى كما في قولك صاحب هذه العداوة له هذه الصداقة و تركيب الصورة بالمعنى
كما في قولك صاحب هذه العداوة له هذا اللون و تفصيل الصورة عن الصورة
كما في قولك هذا اللون ليس له الطعم و ... و قد يقال تركيب الصورة بالصورة
كما في تخيل انسان ذي جناحين و تفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان
بلا راس و تركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة ... لزيد و هذه القوة
هي المسماة المتخيلة في ... بين المدركات بضم بعضها الى بعض او فصله عنه و تسمى
مفكرة قالوا الدماغ بطون ثلاثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث و اما الاوسط
فهو كمنفذ فيما بينهما ... على شكل الدودة و محل الحس المشترك هو
مقدم البطن الاول و محل الخيال مؤخره و المتخيلة في مقدم الدودة ...
و الوهم في مؤخرها و الحافظة في مقدم البطن الاخير و ليس في مؤخره شيء

العداوة م

ارتسام الوهم الحافظة

من هذه القوى اذ لا مانع هناك من الحواس فيتكثر مصادفات المؤدية الى الاختلال
... المحل الحاس و الاعراض و تنحصر اجناسها العالية في ...
اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو و من تابعه الى انها تسع
و اختاره المص و ذهب طائفة اخرى الى انها خمسة الكم و الكيف و النسبة و من شايعهم
... الى جعل ارسطو و اتباعه كل واحد منها جنسا و ذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة
و الاضافة و الكم و الكيف ... العبر المشترك ... و تحصر الحصر مضاف ...
بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة ...
بالانحصار ... بالوصف و الشرط عند القائل بوجودها في الخارج فان ...
... و وجودها في الخارج داخلتان في الكيف فلا اختصاص قلنا المشهور ...
الكيف كما سيأتي ... فيذكرها عنه ... لا اختصاص لجواز كونها نوعين حقيقيين
فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية و بيان انحصار الاجناس
العالية للاعراض في هذه التسعة موقوف على كون هذه التسعة اجناسا و على كونها
غير مندرجة تحت جنس و على كونها شاملة للاجناس تحتها و على انه لا جنس عاليا
غيرها ... كونها اجناسا موقوف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس ... اللفظ اذ
لا يكون هناك ... حتى ... كونه جنسا و لا يشتمل على السكلي لان المقول
بالسكلي لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ و ليس
مع ذلك ... اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالتسوية بل في اطلاق ...
على ما تحتها ... ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون ...
... المحالة ... كونها اجناسا و ... في كل واحد
من الامور المذكورة و كذا ... غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون
اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس شامل لها و اما كونها شاملة لاجناس
تحتها ... لجواز كون ما تحت بعضها انواعا ... و ... فان المراد
هنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا ... و اما انه
لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال الامام و هذه
الاشياء التي ... عليها انحصار المقولات في هذه العشر في الاسبيل

اما تحققها و ما يقال في بيان الانحصار من ان الوصف ان قبل القسمة لذاته فالكم و الا فان لم
يقبل القسمة لذاته فالكيف و ان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض و هو الوضع
او للجملة الى امر خارج و هو ان كان عرضا فاما غير قار فمتى او قار ...
اولا فالاين و اما نسبة فالمضاف و الملك و النسبة اليه اما ان يحصل ...
فان ينفعل او يحصل هو من غيره فان يفعل و ان كان جوهرا ...
الاعراض فيقول اما القسمة الوضعية ...
و يتعلق الانتقال الاول ... من هذا المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات
التسع بالكمية لابتداء وجودا ...
الكم فلان العدد من الكمية عارض للامور المقارنة للكمية اعني الماديات و عارض
ايضا للمجردات العارية عن الكميات فتوجد مع الكمية و بدونها فيكون اعم وجودا
منها و كون المجردات ... لا ... كونها موضوعة للكمية لجواز ان لا يكون
علمها لحصول صور الاشياء فيها و قد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى
للنقطة و الكمية ... وجودا ...
لا ... ذوات موضوعاتها الا ... بخلاف الكمية فانها متقررة
في ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها فتتصل ...
و خط و عين الزمان و منفصل العدد و قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته
القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد
واحد مشترك بينهما فهو المتصل و الا فهو المنفصل و المراد بالحد المشترك ما يكون
نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت
نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للآخر و ان اعتبرت بداية له يمكن
اعتبارها بداية للآخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص
... السطح و السطح الى
الى الجسم و الآن بالنسبة الى جزئي الزمان و ... المشترك يجب كونها
مخالفة في النوع لما هي حد له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى
احد القسمين لم يزد به اصلا و اذا فصل عنه لم ينتقص ...

الكمية م

فكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون الشيء الى قسمين بعينها الى ثلثة و الشيء
الى ثلثة بعينها الى خمسة و ... و كذا الخط ...
الى السطح و كذا السطح بالقياس الى الجسم و لا يوجد ... الكم المنفصل حد مشترك ... المذكور
فان العشرة اذا قسمتها الى ستة و اربعة كان السادس جزءا من ستة داخلا فيها و خارجا
من الاربعة فلم يكن هناك مشترك بين قسمي العشرة و ... و الاربعة كما كانت النقطة
مشتركة بين قسمي الخط و الكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود
او غير قار الذات اي الزمان و الاول المقدار و هو ان قبل القسمة في الجهات
الثلث اعني الطول و العرض و العمق فهو الجسم التعليمي و ان قبلها في الجهتين منها فهو
السطح و ان لم يقبلها الا في جهة فهو خط و الكم المنفصل هو العدد و يشملها قبول المساواة
و عدمها اي الكم بخواصه تشمل المتصل و المنفصل منها قبول المساواة و قبول عدم
المساواة ... اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص و هذه الخاصة
من الاعراض الذاتية الاولية للكميات و انما يعرض لغيرها بتوسطها فان الشيء اذا لاحظ
الاعداد و المقادير و لم يلاحظ معها ... ان يحكم عليها بالمساواة و لا بعدمها
... و لم يلاحظ معه عددا و لا مقدارا لم يمكنه ذلك و منها قبول القسمة لذاته
حتى ان غيره من الاجسام و الاعراض انما يقبل القسمة بواسطته و المراد بالقسمة هاهنا
الوهمية و هو ان يفرض فيه شيء غير شيء و قد يطلق على الفعلية و هو ان يحصل و يقطع
بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت هوية واحدة و القسمة بهذا المعنى يستحيل
عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار و يحدث مقداران آخران ثم المقدار
يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا بمعنى حصول الاستعداد في نفس المقدار
و لا بقاء المقدار عند حصول الانقسام كما ... الجسم للسكون الطبيعي و ...
... الوجود العادي فيه الى ... بالاسقاط عنه مرارا
اما بالفعل كما في الكم المتصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد و هو يعدها ...
و قد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا و اما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزئة
... ان يكون قابلا للتعدد لان التنصيف في المقدار كالتضعيف في العدد و العدد
... الواحد ... الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد و ما للعدد

تضعيف

والبعد لا تعسو رفيه حيول فرض العاد الا بلاحظ احدها فمتد بين الالك مطلقا عواض
ثلث لما لم يحوز احامه من الاعداد والمقادير عرض له اولا وبالذات ولا عداه بتوسط
بابها وبالوصف والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثالثة حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة
لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تقع التعريف الكم بها لا الاولى لان
المساواة لا يعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا وذكر في
المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة ظاهرة
بالحس والكم لا ينال الحس مفردا بل انما ينال مع المتكمم فلا دور ان
يمتنع ان يجهد في تمييز احد المفهومين عن الاخر فلذا الحكم بتعريف ذلك المجهول
بهذا المحسوس وهذا الجواب مستخرج عن التعريف وامكان اخذه في تعريف
لاستحق توقف معرفة عليه ولا الخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب
المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء بان
الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل فكان
وارد انه قد بنى ذلك على قبول القسمة عبارة عن امكان حصولها عن حصول بالفعل
ولا شك ان الانقسام في الكم المتصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول ان من
ذلك اعني الامكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شمول المتصل والمنفصل ولذا قال
الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول
بالمعنى الاعم اولى لا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل ان الانقسام اما هو حاصل
بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان
سائر الاقسام مع انه اعني الانفكاكية والوهمية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية
فلا تقوم بغيره اذا لا يمكن حصولها في الكم المتصل واما الوهمية فلتساوي نسبتها
الى الكمين المتصل والمنفصل لانه ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض
فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لها بالفعل وان اريد نفس الفرض لا يكون
الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل
وهو ذاته وعرضي ان الكم ينقسم الى الكم بالذات واما الكم بالعرض فالكم
بالذات هو الاول على قسم المقولات اعني العدد والمقادير الثلث والزمان

والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتي امتنع لاجزاء اوصافه عليه وهو اما محل للكم بالذات
كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون
الحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات معنى لاجزاء اوصافه عليه
كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة
وقالوا ان الزمان في ذاته كم متصل بالذات كم متصل بالوصف لانطباقه على الحركة
المنطبقة على المسافة التي هي متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل
الذات والكم المنفصل الوصفي لان العدد يعرض لجميع الاجسام والمادة التي اشار بقوله
ويعرض تارة القسمين فيما له اولها اي يعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في قسميها
للكم المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين فيها الذات او الوصفي
مسول فيها من هو اولها والضمير في قوله فيها راجع الى الذات والوصفي والضمير في قوله لاولها
راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وهو يعرض للكم المنفصل بالذات
للكم المتصل بالذات كما في قولنا خمسة اذرع عشرات فيصير المنفصل بالذات متصلا
بالوصف ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالتجوز
المنافي وقدم الشرط والاولى عدم اشتراط الضدية فان من الخواص المطلقة للكم اراد ان
يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره
ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد وكما هو المشهور في حصول مناط الضدية للكم ولا بد في
ذلك اما بيان حصول مناط الضدية فلان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض
فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء الى شيء مناط للضدية بينهما وكذا
في الكم المنفصل بعض انواعه متقوم للبعض وحصول التقوم من الاول من مناف
للضدية منها واما بيان عدم شرط الضدية فلان شرط التضاد هو الاول من
اتحاد هما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما
غاية الخلاف او كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد
موضوع واحد فان موضوع الثلاثة بالضرورة غير الموضوع الاربعة وكذا النوعين
من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي
وللخط السطح ولا يكون بين النوعين من العدد فرضيا منها غاية ان يوجد عدد آخر

ابعد من احدهما منه الى الاخر وكذا الكل مقدار منها كذا ذكره اولى لم يثبت بعد
ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على ما سبق ولان الضدين يجب ان يتواردا
على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما تعرض بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها
وايضا استدلاله بعروض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية في العوارض
مع الموضوعات ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين تعليميين
فان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا
قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط
السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وجوابه انما يدل على انتفاء
التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين الجسم والسطح لا على انتفائه
بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر
والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف
المحسوسين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا وكذا للخط اي يعرض الخط للسطح
سطح منها كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا او يوصف الكم بالزيادة
والكثرة ومقابلها اي النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف
ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط
وانقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والمقدار والكم المنفصل خاصة
يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف
الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزئة بالايام
والساعات ونحوها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط
اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد
وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل الخط والسطح والجسم التعليمي
قد يكون تعليمية وذكر بان يوجد كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار
من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا التخيل
اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد
واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا فيقال ثم انه لا يمكننا ان نتخيله

الانقسام لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الاشتداد
المخصوص المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية يجب تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول
الاولى المذكور في تناهي الابعاد جار في الاشتداد المخصوص المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق
لا يقال او امتنع تصور المقدار الغير المتناهي امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده
لانا نقول الممتنع تصوره اشتدادا وتخيله غير متناه لا تصوره اشتدادا لا متناهيا على وجه كلي فالممتنع
هو التخيل لا التعقل كذا قيل اقول ومنه يلزم ان يساوي الصورة لذي الصورة في
بلازمه والازم ان يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات ويجاب لم لا يجوز ان يكون
الجسم المتخيل غير مساو وصورته الحالة في القوة مساوية واذا تخيلنا السطح كذلك اي
عن الالتفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا
تخيلناه مع التعقل عن السطح وعوارضه كان ذلك خطا تعليميا وانما سميت الانواع
المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية تبحث عن هذه الانواع
المأخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة
والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم
ورياضة النفوس لتأنيسها بالمحسوسات وتبعيدها عن الغلط فانها علوم متسقة
منتظمة فلا تتطرق الغلط فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار الا هذه الانواع
التي تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يوجد لا بشرط شيء على ما عرفت
يمكن ان يوجد بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط فانها يمكن ان يوجدا لا بشرط شيء
ولا يمكن ان يوجدا بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا عما عداه
ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن
ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي فتخيل
لا يمكن تخيل السطح بل لا بد ان يتخيل له امتداد وان كان قليلا جدا في الطول بل
في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا سطحا وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه
لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون
المتخيل على هذا التصور ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد
ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة فلا بد ان يتخيل له عمق ما

وان كان ملما جدا فيكون التخيل على هذا السمر اصاحبا للسطح دون الامور اعني النقطة
والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره
وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول يدفع ايضا انه يمكن تخيل السطح
مع التجرد عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع التجرد عن السطح وتخيل السطح مع
التجرد عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع التجرد عن السطح وعوارضه والا
التخيل ايضا معترف بذلك تخلف الجوهر فما قال في جواب ما هو الجسم التعليمي عرضية
والتبدل مع بقاء الجسمية وانحصار الباقي اما برهان وثبوت الكرة الجسمية
والاعتبار اما عرض فقسم به يبطل عرض الجسم التعليمي والسطح والزمان والعدد
اراد ان يثبت عرضية انواع الكم فاقام الدليل دليلا عاما على الجميع اولا ودلائل خاصة كل
واحد منها مخصوص بنوع منها فاما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد تخلف عما قال
في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان
والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية
عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع
كيف وهو مما يتوقف على برهان ولما ذكر في موضعه هذه الامور فما تخلف معنى الجوهرية
عنه يجوز ان يكون من قبيل الخواص الا ان لا يقال عليها في جواب ما هو واما الدليل
الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الجسم اي الجسمية
فان الشمعة المتصلة الواحدة تتبدل مقاديرها وبتبدل اشكالها فانها اذا
دورت كان لها مقدار مخصوص في الجهات الثلث على نحو واحد بحيث
يمكن ان يفرض في داخلها نقطة تساوي جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها
واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النحو واذا طولت تفاوتت مقاديرها
بحسب مراتب الطول مع ان الشمعة المتصلة باقية بعينها في هذه الحالات كلها لم
يطرأ عليها انفصال فذلك المتبدل ليس جوهرا قطعا ولا متعلقا بالظواهر الجسم
كالشكل بل هو عرض قائم وليس هو جوهرا والا لكان جزءا منها ويتبدل بتبدلها
بتبدل صورته اسقاط الكل باسقاط الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها
المتبدل

ممن انه الصور
والخط و
بعينها
جميعا

وهو الجسم

وهو الجسم التعليمي بعد ثبوت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة
واحد لا يتبدل من اصلا بل سواد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل
ليس متعلقا بالظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فالتبدل ليس منحصرا في
السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلث اعني الطول والعرض
والعمق تختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا وتختلف بحسب اختلافها الجسم
التعليمي اقول يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي اما يكون بعينها ثابتا في تلك الصور
والمادة في جميع تلك الصور واحد لا يختلف لكن المتبدل اذا ثبت بالتحليل
والتكاثف لا يثبت لمن المنافي محال واعترض اصابة فرع بين اي الاول لا حاجة
فان قيل قال به وتركت الجسم يتبدل ليس هناك تبدل المقادير بل اشتعال الاجزاء عن امكنة الى امكنة
ويتبدل اوضاعها ونحو ذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما شاملا
للسطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب
مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فالاشكال السطوح الستة والخطوط
الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين
والجسم الطبيعي باق بحاله مبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح
انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته
للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن توهما ان تصوره اجساما غير متناهية ويكون اثباته
اثباته للسطح مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي
لا يكون مقوما للجسم لان ما يحصل للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له لان ما
ثبوت الشيء وتحققه انما هو بنفسه وعلة اجزائه فيكون خارجا عن الكل لانا نقول
الكلام في ثبوت اجزاء الكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان اجزاء ما ثبت للكل ولو قطع
النظر عن جميع ما عداه فلو كان ما ثبت للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه
بان مقوم الشيء انما لا يكون ما ثبت له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه
واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان اولا ترى انهم
استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا
عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات

ر
تعيينه
از تحقيقه

حيث

انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء ينتهي في جهتين وهو السطح
واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء ينتهي في جهة واحدة وهو الخط
واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا ينتهي في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة
ومنها ان الجسمين اللذين لا ينفصل شيء منهما اعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته
اذا تلاقيا فتلاقيهما اما طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة
تلاقي الموجودين بمعدوم بل موجودا منقسما في الطول والعرض وهو ذو دون
العمق والا يلزم اما تداخل الجسمين وانما كون الملاقي بعض ما فرض انه ملاقيه
وقس على ذلك اثبات الخط ملاقي السطحين واثبات النقطة ملاقي الخطين
واما انها متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان
الجسم منتهي به وسطح عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا
الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف
نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما
ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر وح يلزم التداخل اولا بالاسر وح يلزم انقسام
السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير
الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان
اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول
بان الاطراف ليست نهايات بل امورا موصوفة بالنهايات كما ذكرنا وعن الثاني
بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة
الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن
يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح متصف بالعظم والصغر من جهة
الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط
من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط متصف
بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة
للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب
الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجسم

الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتهائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا للموجود ولما
الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة المصمتة موجودة ولا خط
فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما به واعترض عليه بانه يدل على ان
الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم
الذي وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم
التعليمي الذي هو عرض في بالوصف او بانها تابعة لهذه الامور في الوجود فيلزم
كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجوهر وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص
بالزمان فتقريره ان الزمان في ثبوته مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار مفتقر الى
المتقدر والمفتقر في ثبوته الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان
العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم بالاعراض كلها اعراض يكون
عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير
فيه وتخلف الجوهر الى قوله يبطل عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان
والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل مع
بقاء الجسمية يتعلق بالجسم التعليمي وانحصار التناهي الى البرهان يتعلق بالسطح وثبوت
الكرة المصمتة يتعلق بالخط والتفاعل عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد
وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة
السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان
الاطراف اعدام ام لا واختار المصنف انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام
مع نوع من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي
بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف يشار اليها بانها الاطراف
اعني الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم اي الاطراف يكون ذوات
اوضاع لاستحالة ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف
ذوات اوضاع لا يكون اعداما لان الاشارة الى العدم واعترض عليه
بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى هذا العمى لو سلم
الا شارة الى الاعمى هم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا

والزمان لكونه مقدار حركة الفلك
قائما بها يكون عرضا لان القائم بالعرض
عرض ايضا

عرضية اشارة الى الدليل العام وقوله وتخلف الجوهرية
التبدل الى قوله يبطل عرضية الجسم

والافتقار الى

في تقوم

انتهى

يرومن الساس وعدمه بعد ان الساس واللاساس بعد عدم الكم من العوارض الوائية
للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان الساس يوصف به الكم ولا يوصف
غيره الا بسبب مقارنة للكم واما ذكره هيها ولم يذكر عند ذكر خواص الكم لتعلقه بينه وبين
الاطراف وهي انما اما يعرض للكم المتصل بسببه وهما اعتباران لانه يوصف بها
الامور التي لا تحقق لها في الاعيان انما من الاعراض النفسية الكيف وترسم
بقيود عدمية بحيث تجعلها بالاجماع للاطراف انما يعرف الاحساس العالية سوى
الرسم انما يعرض او لا يتصور لها جنس وفصل ولا يعقل لما تقدم من ان ما لا جنس له
لا فصل له ولم يجز والكيف بخاصته ثم ما هو سوى المركب من الوضعية والمغاير
للكم وللاعراض النسبية الاخرى النوعي بها كما نعرفها الى ما ساويه في المعرفة لجهالة
لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض
النسبية الى ذكر خاصته التي هي ابلغ وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة
فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية وقد جعل النقطة والوحدة من الاعراض
دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى
زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا بل لو اسقط المعلق
لان قولهم لذاته يغني عنه فاذكره ورسم للكيف بقيود عدمية كل منها محقق
ويكون جعلها بالاجماع مخصصه به واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة
الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات
المختصة بالكم والتقسيم في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد
بين النفي والاثبات فذكروا وجوها منها ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا
الاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة
اولا الاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية
الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فكان لم يطلب الكمال
الحاصل من النفس هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال بغير الحواس
الاخرى فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس

الكيف

لا دخال العلم بالبسيط حيث انه يقتضي الانقسام بكونه جزءا ...

الظاهرة ولا يكون حقيقته استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس
من الاجسام خاصة انما لم يجزه فالمثال هو الاستواء فليتوقف عليه اولا وحاله ...
انما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها
ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان
يتعلق بالكم اولا الاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعدادا و فعل
الاول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية المحسوسة فعلى ... قلت ان
الاخير اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لا يجوز ان يكون كيفية سوى الفعل دون
الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بدا بالكيفيات المحسوسة
لانها اظهر الاقسام الاربعة انما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة
لانها اظهر الاقسام ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت
انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او بعمومها تابعة للمزاج
الحاصل من انفعال العناصر فالمخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم
كما في الساذج مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها
ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في العسل
يعني قولهم بخصوصها او بنوعها وانما ... ليست نوعا لان النار وجزؤها لا شخصها
ولا صنفها وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات
لانها بسرعة زوالها شبيهة بالشيء الذي ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات
الراسخة وتنبيها على ... ومعها ... هذا القسم ... الاول
التسمية بالانفعاليات قيل ... السرور بين ... فينقص من القسم ...
واطلق الثاني عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة
للاشكال ... ان هذه الكيفيات ... الاشكال قالوا ان ...
... الاوضاع الوهمي دون الاوضاع الفعلي وزعموا
ان تلك الاجزاء ... الاشكال ... الى ... باربع ... تكون محدودة
الاطراف ... بها الحرارة والاجزاء التي تحيط بها
ست مربعات يكون غليظة الاطراف عن ... العضو فيجري منها

البرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار وتكون ...
النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي ... السطح هو الحلو وكذا الحال في الالوان
فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع
للبصر هو الاسود ويحصل ... اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة
بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى
اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام في الطعوم
والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية
والاستدلال على الضروريات عبث لكن المتأخرين ابطلوا قول القوم بوجهين
احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروائح
غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما قيد الملموسة بما ذكرنا
ليندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطوح واما
الشكل ... فملموسة ... لا نزاع ان الاشكال
بنفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب اختلاف هيئات
حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف
الاشكال مفيدا لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا آخر وليس في الهايج كيفية محسوسة
مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها احتمال ان تكون
الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات
الحاصلة في الباصرة والذائقة وان كانت ليست ملموسة واذا جاز وجود
كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام التي هي خارجة
وقد يقال الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت
كيفيات الاجسام الخارجة ولا ثبوتها والوجه الثاني ...
هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة واخواتها
متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد
المشهوري فلا نم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد

المتضادان ...

الحقيقي فنوع الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات
في الاطراف فجاز ان تكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال
ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا
اقول ليس بشيء لان ذلك انما يدل على مغايرة جنس الشكل والكيفية وهو غير مفيد
هنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما
ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لا خلاف فيها بالحمل اي بحمل شيء على الاشكال ولا بحمل
على هذه الكيفيات وبالعكس اعني بحمل شيء على هذه الكيفيات ولا بحمل على الاشكال اما حمل
الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فعنوان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست
ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمله على هذه الكيفيات دون الاشكال
فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني
وانما هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لكونها اسبابا ... ان
هذه الكيفيات ... المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد
تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة
فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرا له لان العام مغاير للخاص واما ان المزاج
لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل
الحار والبارد ... باللمس اما البرودة ويشير ...
الى الحرارة ... من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة ...
الملموسات الملموسات ... اوائل المحسوسات لو جنس ... ان
القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا حيوان ... هذه القوة وقد تخلو
عن سائر الحواس الظاهرة كما ... اطلع ... الاربعة وكالخلد الفاقد
لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن
الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة
في اعضائه فلذلك ... حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر
فليس ... من الضروري فجاز الخلو عنها الا ان الاجسام العنصرية
قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا ...

الكيف

اوائل الملموسات

الكيفيات الملموسة والحكمة ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلابد ان يكون
ذلك الجسم خاليا من الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية
الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق موقوف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي
الطعم او احتلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلابد
من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم
بل يحس بطعم مركب وكذا الشم موقوف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة
او يختلط باجزاء منه فلابد من خلو ذلك الجسم عن الرائحة لما ذكرناه وكذا
السمع موقوف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلابد ان يكون في نفسه خاليا
عن الصوت والا لم يحصل كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة
الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة فان الملموسات اوائل المحسوسات لما عرفت
وكون هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها
اعني اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والخفة والثقل
مدرك بتوسطها وهي اما توابعها واما منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة
ملموستان بلا توسط فقد كان منه بانها من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات
ومفرقة للمختلفات ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف
فما ذكروه من هذا القبيل لم يقصدوا بها تعريفها بل قصدوا بها بيان احكامها فقالوا
من شان الحرارة افادة الميل المصعد وهو اصل النحريك ثم ان المركبات ما يكون
مركبا من اجسام مختلفة اللطافة والكثافة وكل ما كان الالطف كان اقبل للتخفيف من
الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع قبولا منه من الارض فالاجسام
اذا عملت الحرارة في المركبات بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف
دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ابطأ وربما يمتنع الحرارة فيه تبقى على
تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي منها تركب المركب
ويحصل من تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان
تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة

ال الكثافة الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنس يلحق الجنس كما اشتهر في الالسنة فهي
مفرقة للاجسام الصادرة عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسبة الاجماع
اليها كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب يقال ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات
وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما هو حاصلان للمركب الذي لا يكون بسايطه
الاشد التحاما واما الذي يكون التحامها شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف قريبين
من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا قوي فعل الحرارة فيه حدث حركة دورية كما في الذهب
الذي لا يتوقف لان التلازم بين بسايطه شديد جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد
منعه الكثيف الى الانحدار فتحدث حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف
تصعد بالكلية واستتبعت الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان
لم يكن غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد تخونه واحتيج في تلينه الى الاستعانة باعمال
مولاتها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ وتلك
قيل من حق الطلق ان يستغني عن الحلول وعدم حصول التصعيد ونوي التحليلات
وجمع المتشاكلات ما يقع المانع لا لما يكون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما يكون
عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف
بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق
المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل
منه نوع المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء
ويحصل بطبعه وما يجنسه الحرارة من الخفة اما النوى ويختلط ويفترق وكذلك الهواء
اي الماء فانه صار فيصعد معه ويكون مجموع ذلك كذا فالحرارة يكون مفرقة للمتشاكلات
اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب الحاصل
من الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت عن حارفها فالحرارة
توجب تسييل الرطوبات المتجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة
توجب انجمادها وتكاثفها وانقباضها وهما متضادتان اثبات الماردة وقيل
ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة
لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد

وتطلق الحرارة على معان اخر مجازية للكيفية المذكورة في الحقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان احدها
الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة
من تاثير مسامتة الشمس للرأس او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة
ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب
والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك ينسب اليها كونها آلية البدن وافلاطون يسميها
النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلفت فيها الآراء فذهب
جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان اجزاء النار
اذا خالطت سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب وكان ذلك اجزاء النارية تفيد
ذلك المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل
قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال والقوام اللائق
بذلك المركب فتلك هي النارية التي شأنها تحققه ما ذكرناه هي
الحرارة الغريزية فانها كاسرة مع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك تدفع بعضها
اثر التوبيب الوارد على المركب لاجل ان اثار الغريب اذا حاول تفريق
المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال الحاصل بالطبخ والقوام
فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريزية واجزاء المركب وكون الغريزية ليست
كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريزية صارت جزءا من المركب والحرارة
الغريبة خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية
تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع
والحقيقة للحرارة في الحرارة الاسطقسية لان هذه الحرارة انما تستفيد المركب بالاتصال
عليه كما يفارقه النفس والقوى على ما حكى عنه الشيخ عنه في حيوان
الشفاء من انه قال الحرارة التي بها يتقبل البدن علاقة النفس ليست
من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض
عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء

لا ينبعث عنه بعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب
نوع وحدة وبسبب ذلك ناسب البسائط السماوية فتفاض عليه مزاج معتدل يحفظ
المركب وحرارة غريزية بها قوام الحياة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحرارة السماوية
وبين الحار الاسطقسي فتلك الحرارة تتبعها الحياة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل
الارسطو بان آثار الحرارة النارية مباينة بالذات لآثار الحرارة السماوية بوجوه ثلاثة
الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الثياب وحرارة النار ليست
كذلك الثاني ان حرارة النار حيثما تقوى على الفواكه تحرقها والتي حادث استولت
على الفواكه تنضجها ولذلك صار ينسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد
الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار
فحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف
الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية
لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت او ضعفت القوى فاسدت
احوال البدن والمناسبة لها اشتدت كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية
جودة وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة
الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت يعدم ما كان يحس
ويدرك من الحرارة في بشرته ويعفن بدنه وينتفخ ولو كان سخيفا لكان الانتفاخ
والتجعد والنفخ لان الحرارة التي غرضته في جثته استفادها من خارج ونحن
ذلك ان العضوية هي حركة الاجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها بالاجزاء
من الاجزاء الرطبة الى الانفصال فيحلل ما يلقاه من الهوائية بحركتها الى الطبقة النارية
فتزيد بذلك ويسخن بها الرطوبة ويغلي عليها فتنفصل لطيفها عن
كثيفها فيختل المتمزج اما البسائط الاوسط فلا يبقى مزاج اوسق منه نعمه لامحال
على العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا تحرك الاجزاء الى الانفصال
فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت
تشبهها قوة الحياة عن ان يستولي على رطوبات البدن فيعفنها مفقودة
وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا

لان بها لانفصل الحبة في نجر كما تتعفن اذا قطعت مقابل الطلع في النبات من فعل الحرارة
مثلها الا انها لا تطرد مثله تظهر ذلك في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على الكل
انما الا انه ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة
المخصوصة والظاهر انه جنس تحته انواع اربعة والمفهوم من حيث انه المعنى ان لفظ الحرارة
يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف لذلك وجها عن ان قال
ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك بالحس وعلى الحرارة
الغريزية انصافها بالنار من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول لحسن خا
بحر كالحس الحس وما يقال ان معناه ان الحرارة تطلق على معان اخر هي الكيفية
المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة
من الكواكب والحادثة من الحركة ففي غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة
من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل لا يمكن ان الماء رطب وان وضعان
احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال فيتقيم عن قوا
الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب
واورد عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به
احد واجيب بان سهولة التشكل في النار التي تلينا بسبب مخالطة الهواء النار
الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول
الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر عن الملاقي والشفافية وكون النار
الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنه لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماويات
شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان يكون الهواء رطبا
بل ارطب من الماء وانه يبطل باتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس
افاده استمساكا عن التشتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا
واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما
هو من العوام المبني على لزوم كون الهواء ارطب من الماء واورد ذلك لما
علم ان لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد منها
في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية

المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد منها في الماء ممنوع فان قيل وزيادة الاثر دليل على
زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم يكن في الهواء ازيد منها في الماء لم تكن السهولة
في الهواء ازيد منها في الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل
ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والآخرون عرفوها باعتبار
الوصف الثاني وقالوا كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد
عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل
قطعا واجيب عنه بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا انه اسهل التصاقا
منه ونحن لم نفسر الرطوبة بسهولة الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو ادوم اكثر رطوبة بل
بسهولة الالتصاق فلا يلزم ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل
التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال والعسل ليس
اسهل انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بذلك المعنى لو سلم انها وجودية فلا يجب
انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة
محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا
وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنون ان الفضاء الذي بين السماء
والارض خلاء صرف واذا قرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر
انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الالوان
من الشفاء انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان
الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة
واعلم ان الرطوبة قد تفسر ايضا بما يقابل البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم
البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا توجد في الهواء وقد يطلق
مرادا بها الرطب بالماء بل ينفذ في عمقه انما هو الرطب بهذا المعنى وقد
يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر
جسم اخر ويسمى هذا الاخير مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا يسمى
منتقعا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل
بشكل الحاوي الغريب وهما متغايران للين والصلابة فان اللين كيفية

تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد
كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة
والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظن في
امرين انهما من الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الاول الخشونة والملاسة
فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتئا وبعضها
غائرا والملاسة عبارة عن استواء الاجزاء فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة
وليسا من الملموسة فصالان اللين هو الذي ينغمز وذلك لانه امور ثلاثة الاول
الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث
كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر
واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب فيه
امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي وهو من الكميات
المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء
الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة
بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل
كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة
بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة
وكل واحد منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث
ينطبق مركزه على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن
والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح
مقعر الفلك في علو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما
كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط نحو
الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على
الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك الى حيث
اذا فرض ان الارض كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة
الاضافية تقال باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر

المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل
الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا فرض
ان النار كانت النار سابقة الى المحيط فقيل ما ذكر في الثقل الاضافي باعتبار الاول
يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض
وذلك حكم لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار الاول يقتضي ان يكون
الامر بعكس ذلك اي ان يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني
النار والهواء وانه تناقض ويتوجه ذلك بانه ان فرض ان الماء جاوز تقعير الفلك
وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار
والهواء وان فرض محدب كرة الماء جاوز مقعر الفلك ثم خليت وطباعها
تحركت الى ان ماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت
تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط الى اسفل وان فرض جزء من الهواء
في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني
الارض والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرة الماء
والارض ثم خليت وطباعها تحركت الى ان ماس مقعرها محدب كرة الماء فقد
تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء
صح ما ذكر من الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
والامر بالعكس وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها
مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت
في مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركزها على
محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في
مكاني الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء
تحت بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها
كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء
خفيفا بالقياس اليه واما اعتبر ما يتعلق الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء

بأنه الى الماء مثلا لا نعلم انا لكان في الاستعمال لكل واحد منهما على حقيقتي الثقل وحقيقة الخفة
الآن حقيقة الثقل في الماء غالبة على حقيقة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس الماء فصار
احدهما بالنسبة الى الآخر ثقيلا والآخر بالعكس اما الاول فمعنا اقول وانت خبير بان مراده
به الجواب على ان تحت كل عنصر اعظم من تحت عنصر حقيقي بل تحت عنصر
اعظم مما تحت عنصر واحد لان تحت الماء مثلا بين طرفي السبب في الصورة
الاولى اعني الصورة المفروضة للثقيل المضاف كما ان تحت الهواء مثلا في
الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفيف المضاف وذلك تام لم يبرهن عليه
بل قد سبق ان الوهم ان اتخاذ العناصر الاربع متساوية واعني بالعمق ما بين سطح
المحدب والمقعر المحيط وما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا ذلك
فنقول في الجواب انه لا حاجة الى التطويل بل كان يكفي ان نقول نفرض مقعر كرة الماء
بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان
يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر ثخن كرة النار والهواء والماء وهو من
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فتقدم تحرك
في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان نقول نفرض كرة الهواء بحيث
يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها قد خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس
محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر
الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار
فقد تحركت في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا حاجة الى ما ارتكبه من ان في كل عنصر جزء من
الماء والهواء مع ان طبيعتها حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان
الطبائع البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل من جزئي البسيطين
حركة تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه باطل فان الثقيل
المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه
بالطبع وانه في غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادمه يغلب عليه ويدفعه عن المركز
فيلزم حركة الثقيل من المركز لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف
اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يدفعه

نقيض

المذكور وبهذا القدر يندفع النقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة

تكن

~~الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور~~ الخفيف
المطلق فاذا صادمه اخرجه من مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز و
الخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى
واكمل مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف
في المركز والمحيط منه وتحصل الجواب عما اورد على ما ذكره في الثقيل الاضافي باعتبار
انه من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليا وطبعيهما تحركا
نحو المركز فكانت الارض سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا
وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكره في الخفيف الاضافي باعتبار انه من ان النار
والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة
فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يتبع
في ترتيب الثقيل الاضافي قوله لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يتبع في تفسير الخفيف الاضافي
قوله لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف
قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكاناهما الطبيعي ومقصداهما
الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلت
عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل
والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور
في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج عن
مكانه الطبيعي وزايله الى غاية الاوج وكان المزايلة انما تتصور بقدر ثخن ما عداه من العناصر
اعني النار والهواء والارض وذلك بان نفرض مقعر الماء الذي كان مماسا
لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان
يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز لكنه لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما
حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذلك الكلام في الخفيف المضاف اذا فرض
انه قد خرج عن مكانه الطبيعي الى الحضيض وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور
ذلك الا بان نفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى
ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة

وتحصل عطف على قوله ويندفع النقض

١٧٨

بحث الميل

لا يبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي
الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان البحث عن الحركة مستلزما لذكر اقسام
الميل عقبها بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو
كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام
بحقيقته ما وصف به لذاته وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على
قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني
لان مصدره في محله ان كان امرا خارجا عن ذلك المحل مباينا له في الوضع
فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان مصدره فيه غير مباين له فاما ان يكون مع
قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء افضت الحركة على وتيرة واحدة
كميل الحجر المسكن في الجو او لم تفض على وتيرة كميل النبات الى التزيد والترتيب
فالمراد بالطبيعة هنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور
وارادة والمراد بالنفساني هنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ومن احد
قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس
على حسب اقتضاء تعدد الاعتبار فيجيء ميل النبات نفسانيا
وتحقيق الطبيعي بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة
وهو العلة القريبة للحركة الا انه سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود
الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتبار انه يصدر عن الثابت متغير يرى ان
ينبغي ان الميل حالة مبدأ للحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة
والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى جميع تلك المراتب
على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط
امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ايضا ليتعين بكل واحد
من تلك المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيد
المحرك بالطبيعة او القاسر لان المتحرك بالارادة جاز ان يصدر منه مرتبة معينة
من الحركة بحسب ارادته المترتبة على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه
واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة

النفس

الطبيعة

ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية فلا يتصور ان يستند شيء من مراتبه الى
الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر آخر متوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند
اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة
اما غير خارجة كتخلخل الطبيعة مثلا وتكاثفها واما خارجة كرقة المعاوق الخارجي وغلظه
اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى
تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود
الميل لانه امر محسوس ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء
يحس منه بمدافعة بالضرورة انما يعني بيان الحكمة في توسط
الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يتبع للحكمة واعلم ان وجود الميل
في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود
الميل حالة السكون لا ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالمثقل حالة السكون
علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفه متضاد يعني ان الميلين المختلفين متضادان
لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين
مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والآخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما
سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة
والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر
المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل
هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة
والآخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين
وهو باطل بالضرورة اقول فيه نظر لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد
شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الآخر
عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان لجسم
واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى
جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه منافيا اليهما مثلا اقول احد الميلين
الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه آنفا فلا يلزم

المختلفان

١٧٩

اقتضاء الجسم بالذات للوكبين المختلفين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفين من الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية وان اراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كان الى جهتين متقابلين كان بينهما تضاد حقيقي وكما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية اقول وتحقيق الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار وان التضاد بين ما سواها من الميول لانها قد يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك قسري وميلا الى جهة السفل ايضا وان لم يكن في الشرعة والبطء الحجر ان المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة الا ان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار مساوق وقابض في المسافة لانا نحافظ بالوضع ولا باعتبار رجحان وحجم داخل اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل وقد اعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان الطبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركة ابطأ واستدل بوجه آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما فعلا ايجابيا في لا يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك للمعاوق بحسب المواضعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ذلك الا ميل الحادث فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر بجذب قوة جاذبة الآخر فاذن قد فعل فيها كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي وطبعه عن المعاوق لا يقتضي انجذاب الحلقة الى جهة وهذا معنى الميل فيها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الوصول الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك تارة نحو العلو او السفل وما يكون الجاذبان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا سوء لتساوى ذو العايق وعادمه ونحن نعلم ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل طبيعي في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا من البرهان انه لولا ذلك لكان الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوي حركة الجسم ذي العايق وحركة الجسم العديم العايق واللازم باطل

ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ومعاوق يقطعها ونبين انه يقطعها في زمان اطول ولكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافة فيتساوي حركتا متحركين المقام بالانوند عليه من النقض والالزام فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند المتكلمين يعني عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات ستة ويكون لجنسه بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتماد متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل واخرون منهم جعلوه مغايرا للثقيل يعني طائفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما ازداد انضمام اجزائه كان اثقل ومتلازم ومخارق فسموا الاعتماد اما اعتماد لازم وهو اعتماد الثقل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو واما اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويمتنع الاعتماد الى محل آخر لان الاعتماد عرض وكل عرض ممتنع الانتقال عن محله ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد ممتنعا الا في محل لا غير وهو متعدد يعني ان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا ويتنوع بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه بلا توقف على شرط فهذه اقسام ثلاثة الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالآلام فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها اوائل المبصرات والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرة مطلقا يعني سواء كان اولا

وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوائل المبصرات فان الامور التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح واشباه والاختلافات وبعضها راجعة الى ما ذكر فالوضع داخل تحت الوضع والتفرق كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والتشابه والاختلاف والكرب والتفرق يتعلق بالشكل والكثرة والقلة تابعان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشرة والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبشر يدرك الرطوبة من السيلان والبرودة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء ويحتمل ان يكون المبصر اولا وبالذات عند الجمهور هو الذي علة من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد عرفت فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من منعها فزعم ان المبصر من المبصر اولا وهو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى وللاول اي اللون حقيقة تنبيه على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يحصل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج ونحوه فانها مركبات من اجزاء شفافة متصغرة جدا وبين بينها تخلل الهواء المضيء يترتب عليه لون بل ما يتراءى هي تلك الاجزاء والضوء والاشعة فانه قد يتخيل من الاجزاء الصغيرة وسطوح بعضها الى بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الضحى والشمس اذا اشرقت على سطح من الماء او انعكس شعاعها الى جدار عند مشترك ترى ذلك الشعاع كانه لون ساطع فاذا اراد ان يحس الشعاع المرتسم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيئين ويحكم بانه ساطع فالأثر المحسوس منها موجود في الخارج الا انه ليس ساطعا فيكون البياض منها متخيلا

لامعا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل ومزاج يصلح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينها فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تغير الاجزاء ولانها تشاهد المزاج لا يمكن حصوله هو نهاية السواد تحلل بعد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم وبانه الالوان تحلل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل هناك سواد وايضا الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد فقط فحكم بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جميع الالوان كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة ثم ان القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون الجسم مشاهدا وتخيل زوال سواد الشباب ولزوم شيب الباقي وبانه انما يقبل محق البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم اعراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان الجامع للفعل فالكون متنوعة والمحتفون على انها كيفيات محسوسة وقد يكون محله ابيضا وكونها محله في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر فان الشيخ لا يسلك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنه يدعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا بل يصير اكثف ثم المراد ابيض حتى ما يخلل فيه ثم يبيض حتى يبقى الكل في غاية الشفاف ثم يطبخ المرداسنج شيئا فشيئا ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط ويبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم

بحث بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانفشاشه بزرق ودخول الهواء والا لكان بعد الابيضاض لكه لا يكون الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار والابيض بالسحق والتصويل مع انه تنزق الاجزاء وتداخل الهواء فيه ابلغ وتمسكوا منها بان الشفاف على سطوح الساعي من غير اختلاط الهواء المضيء بالمستشف او ان احدهما اختلاط طرف الاجزاء من الساعي الى السواد حيث يكون من الساعي تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم الحمية ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان فانها لم يكن الا سواد وبياض ولا حصه للساعي الا مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاختلاف على نحو واحد فاي الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وتارة انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة موجب ان لا يكون ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء السوداء موجب ان لا ينعكس الا البياض وذلك منتف الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب السواد والساعي الاعلى من ذلك على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمة نظرا لجواز ان يقع تركيب السواد والساعي متخيلا كان او متحققا على انحاء مختلفة وان سلكت عنه الانواد وطرفاه السواد والساعي المتضادان مع طرفا اللون الجاهد والساعي وهما متضادان لتضاد اجتمعنا لانهما متواردان على موضوع واصل استحال اجتماعهما ويكون عامة الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والساعي يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فغلط لانه لو اجتمع السواد والساعي فعند اجتماعهما اما ان يبقى كل منها او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية الساعي اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية الساعي ان كان الباقي على صرافته هو الساعي او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد واما الثالث فلان اللازم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته منتف

فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم حينئذ ان لا يكون شيء منهما موجودا الابتة بل الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منها على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد في اعتقاده في نفسه بل يجوز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما واحدهما او توقف اللون على الضياء اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهما من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند مماسة الضوء اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق هناك سواها والثاني باطل لان الظلمة عدم مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من خارجه في ضياء الغار اذا اوقد وانار او رد بان عدم الرؤية لا يستلزم عدمها وهو الظلمة المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالساعي مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه ساعي ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه ساعي اشد وهذه الساعيات المتفاوتة في الشدة والضعف بحسب ما به يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء فثابت لذلك اللون في حد القوة والضعف ولا يوجد مع عدم من تلك المراتب فعرض من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء بالالوان كلها وانا قلنا ان يحدث من ذلك ولم نقل نعلم من ذلك ان يعلم ان اسعاد اللون المحسوس تتبع وجود من الضوء عند اسعاده ليس لا اسعادها بل لا وجود لو يحول لنا وايضا يجوز ان يكون للون طبقة عن مشعر طبقة من مراتب الضوء تلك الطبقة الظلمة فيوجد اللون في هيهنا الآن الحس يحكم بما ذكرناه واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس الا في الجلاء اللون الواحد بالسحق عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون كلما كان اكثف وظهوره عند الحس لواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا اقوى الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم ان تبدل الانكشافات تبدل المنكشفات

وايضا ان الواصل الى الحس المشترك انما هو اللون مع ضوء ضعيف وان اخذ ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل الى الثاني يجب شدة الضوء وقوة اوضح وابين من المجموع الواصل الى الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تامل في ذلك تامل شافيا يميز اللون عن الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط لوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروط جزء الموصوف فمسلم وان اراد المعية او الامر الغير فممنوع على انه صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وقد ان الضوء واللون متغايران اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الاسمر او الاسود الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر بنفسه وهو الضوء والثاني ظاهر لسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون فتكون الشمس المذكور ليس على سطح الجسم الا لون ساعي او سواد ظاهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا رأى الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كما هو زائد على اللون الذي ظهر ظهورا تاما واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا اشد ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ويرى مضيئا ضوءا اشد او لا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تبين بنور السراج ونظرنا اللامع لم نر له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الظلمة في السراج والقمر فقدان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كان زوالها ليس الا خفاء الوانها فثبت فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره فقال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تأثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك نعلم ان الضوء كيفية وجودية لان الساعي والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما

وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد انا نشاهد في الحس وانا ان البلور او الماء اذا كان في ظل ووقع عليه ضوء يرى ضوءا وليس له لون فلا يكون الضوء ظهور اللون فقابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون بعدد من الكلام فقابلان للشدة والضعف فيكون بين كل منها الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الاشد منه يخالف الاضعف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالفصل او بالعوارض والثاني باطل والالم يكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتها لا تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يحمل عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية والاستبهان الى الهويات على السواء فان جميع الهويات مساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتيات تحققها ويرتفع بارتفاع الماهية والاستبهان تتقدم عليها ذهنا فلا تكون الماهية ... بانه الماهية منها اقدم او اولى او اشد ويتقدم بعض الهويات على البعض بالوجود وذلك يقدم عليه بالماهية فان نسبة الماهية انما اخرى المتقدم بالوجود كنسبتها الى المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية والاستبهان مقولة على الهويات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الهويات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الهويات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الهويات اقدم او اولى او اشد فان منع استلزام تساوي الهويات في هذه الاحوال لاستواء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب هيهنا الثاني ان الامر الذي به تحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق الاضعف فيها لاستحالة بعض الاجزاء فلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس

دون القرآن كانت من ذاتيات الضوء لكن ما في التوضيح أولا إلى آخره يمكن تفاوت النور بين الشمس
فإن قيل لو صح هذا الدليل لزم أن لا يكون العارض أيضا مقولا بالتشكيك فالأشدية
والضعف لأن القدر الزائد إما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للضعيف فيه
وإما خارج عنه فلا تفاوت ولأن ما هو مفهوم العارض يصدق على السواد مثلا الخصوصية التي توجد
في ساهي الثلج دون العاج إن كانت مأخوذة في مفهوم الساهي لم يكن ما في العاج من أفراده
وإلا كان مفهوم الساهي يصدق على السواد أجيب بأنه داخل في ماهية المعروض الأشد وإلا
لم يدخل في ماهية المعروض الأضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه
في جميع الأفراد الموصوفات أقول هذا متوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع
تفاوت الماهية وذلك بأنه لا يجوز التفاوت في العارض باعتبار أمر خارج عنه داخل في ماهية بعض
الموصوفات على الأكثرية في الماهية باعتبار أمر خارج عنها داخل في هوية بعض الأفراد مثلا كون
النور تمام ماهية الأنوار أو جزءا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس أمرا خارجا عن
جنس النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيهه المنع بأنا لا نسلم أن القدر
الزائد إذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وإنما يلزم لو لم يكن
ذلك الزيادة من جنس الماهية وأما إذا كان كذلك فلا عبرة بكونه داخلا في ماهية الموضوع
حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وإنما العبرة
بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فإن الخصوصية التي في نور الشمس وساهي الثلج
وحرارة النار ليست إلا زيادة نور وساهية وحرارة لا شيء آخر فذلك في الماهية وذاتياتها
والحاصل أن عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه
التفاوت إن كان مانعا من التفاوت لزم عدم التفاوت في شيء من المفهومات
في أفراده سواء كان عارضا لها أو ذاتيا وهو مبنى النقيض وإن لم يكن مانعا تم الدليل على
امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن هاهنا ذهب بعضهم إلى نفي التشكيك مطلقا
بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا إلى عدم
دليل الامتناع بل ادعوا أن تفاوت الخط الأطول والأقصر تفاوت في الماهية
الخطية وأنها في الأطول أكمل وفي الأقصر أنقص لأن الزيادة التي في الأطول
من جنس الخط وإن لم تكن داخلة في ماهيته وإن ادعى الشيوخ من هذا إن كان

العارض

مثل

وذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخل في ماهية الأشد وحيث ما إذا كان داخلا في هويته
لم يتم البيان مع أن الدليل المذكور لا يتم في أجزاء الماهية لجواز أن يتفاوت الجنس
خارجا عنه واختلافه في ماهية بعض أنواعه وقد يستدل بأن السواد الذي في محل قاعدة الأشد
والضعيف بين ما مثله في محل آخر فيكون كل منهما كليا له أفراد متحصصة فإن الكل الواحد ومنه
ظ لجواز أن يكون كل منهما نوعا للكلي في الماهية ولو كان الماء إلى الضوء حيث يحصل
عند المحسوس زعم بعض الحكماء أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء
فيتحرك بما يتحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فبالذات
لأن الأعراض تتحرك بتبعية المحل وأما الصغرى فلأن الضوء ينحدر من الشمس إلى الأرض
وينتقل المضيء في الانتقال من مكان إلى آخر كما نشاهد في السراج المنتقل من موضع إلى
موضع وينعكس عما يلقاه الغير وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك
حدوث الضوء في المقابل للمضيء ومقابله الجسم الكثيف للمضيء بعد حدوث الضوء فيه إذ كون
وسبب التوهم أما في الأول فلأن حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته
للجسم العالي تخيل أنه انحدر من العالي إلى السافل وما يحصل من أنه لو كان منحدرا لرأيناه في وسط
المسافة فتوجد فوق بأن حركة الضوء سريعة بحيث لا يتصور فيها ذلك وأما الثاني
فلأن حدوثه في الجسم القابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته إياه بحيث
إذا زالت تلك المحاذاة إلى مقابل آخر زال الضوء عن الأول وحدث في الآخر
ظن أنه يتبعه في الحركة والضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث
في مقابلة المضيء بالذات ولما كان المستضيء شرطا لحدوث الضوء فيما يقابله ظن
أن ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضيء إلى ما يقابله والنقض بالظل فإنه متحرك و
منتقل بانتقال صاحبه مع أنه ليس بجسم بالاتفاق فإن أجابوا بأنه لا حركة له بل
يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذيات كان ذلك جوابا لنا
ودليل على بطلان هذا الرأي وجه أن الأول أنه لو كان جسما ولا خفاء في أنه
محسوس بالبصر لكان ساترا لما يحيط به وكان الأكثر ضوءا أشد استتارا
والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فإن المرئي كلما كان أكثر انضياء
كان أشد انكشافا عند البصر والثاني هذا الوجه لشاد يقول يحصل ضد المحسوس

في

الجلي

عن الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بأن الحائل بين الرائي والمرئي إنما يستر المرئي
إذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه أما إذا كان مشفا فلا فإن صيغ البلور أو
الزجاج يزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الضعيف في السن على
قراءة دقيق الخطوط الدقيقة وأجيب عنه بأنه لو كان جسما لكثرة موجبة لشدة
الإحساس بما تحته لأن الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به أكثر فيقل الإحساس
بما وراءه ولا نرى أن تلك الصيغ إذا غلظت جدا وجبت لما تحتها سترا وأن
الاستعانة بالرقيق منها إنما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها إلى جمع الروح الباصر على ما هي
في موضعه دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثالث أنه لو كان جسما متحركا
لا يمتنع حركته إما جاءت بمحله ضرورة انتفائها بالقسر والإرادة بل بالطبع
والحركة بالطبع إنما تكون إلى العلو أو السفل وقال يؤيد ما نحن فيه أن الشمس إذا طلعت
من الأفق استنار وجه الأرض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابع أن وجه الأرض
فيها لا ينفصل وأيضا الضوء إذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة
يصير البيت مظلما ولا شك أنه لم يخرج من البيت جسم ولا فارقا قبل السد ولا وصل
أو بعد السد وهو غير محسوس لأن المفروض أن لا منفذ هاهنا غير ما سددناها ولا
انعدم أيضا جسم وإلا لزم أن يكون حيلولة جسم بين جسمين متعددة لا حد لها
فالمتكلم في عرض ليس إلا وهو الضوء فثبت أن الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد
لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو أي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته
كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص الجسم المضيء وعرضي وهو القائم بالمضيء بغيره كما
للقمر ويسمى نورا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء أي ذات ضياء والقمر نورا
أي ذا نور والعرضي قسمان ضوء أول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء
جرم القمر وضوء وجه الأرض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة
المضيء بغيره كضوء وجه الأرض حالة الإسفار وعقيب الغروب والضوء
الثاني إن كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فإنها عدم
الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا لا أنها كيفية وجودية على ما ذهب إليه البعض
وإلا لكانت مانعة للجالس في الغار من إبصار من هو في هواء مضيء خارج الغار

ل

عما

أضواء

كما أنها مانعة له من إبصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الإبصار
بين أن يكون محيطا بالرائي أو المرئي أو متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بأنه ليس بمانع بل
إحاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار أو يقال المانع عن الرؤية
هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس
ذلك بأبعد من قول شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا
الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل بين أن يكون محيطا بالرائي أو بالمرئي مسلم
فيما إذا كان حيث الشيء مانعا عن الإبصار لا فيما يكون مانعا بالشرط وقد يستدل بأنا إذا
قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة أخرى إليه لم يكن حاله إلا هذه الظلمة
التي نتخيلها أمرا محسوسا في الهواء وليس شيئا أو محسوسا آخر أنا إذا غمضنا العين كان
حالنا كما إذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك أنا لا نرى في حال التغميض شيئا حتى يخفونها
بل النافي في هذه الحالة أن لا نرى شيئا فنتخيل أنا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا
الظلمة أمرا محسوسا وتمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور
فإن المجعول لا يكون إلا موجودا وأجيب بالمنع فإن الجاعل كما يجعل الوجود
يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وإنما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها
المسموعات وهي الأصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط
المقاومة بعمم من الكيفيات المحسوسة الأصوات وهو كيفية تحدث في الهواء بسبب
تموج المعلول للقرع الذي هو إمساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط
مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف
القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء بحدوث بعد بعض
مع سكون بعد سكون وإنما جعل التموج سببا قريبا للصوت لأنه متى حصل
حصل وإذا انتفى انتفى فإنا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الحاصل
من الحلوق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست
فإنه إذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء ثم قال الإمام الدوران
لا يفيد إلا الظن والمسألة مما يطلب فيه اليقين على أن الدوران هاهنا
ليس بتام لما وجدوا فلأنه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك

عيوننا

الأصوات

واما عدها فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج فلا
فلا يفيد الظن ايضا واجيب بان استواء بعض الاجسام مع الحس القوي من الادلة
الثابتة بعد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال
في كثير من المسائل العلمية فان فيها الحدس الصائب فلا نسلم انه على الغير فكونها
معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة
التي يسلكها الجسم القارع والمقلوع انفلاتا بعنف وينضغط لذلك الهواء المنفلت بما يجاوره
من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الاهوية ويتموج الى ان ينتهي الى
هواء لا ينضغط فيتموج فيسقط هناك الصوت ولا ينفذ كالجدار الصلب وسطح الماء
متصل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول
الى السامعة سببا للاحساس به لا للوجود في نفسه بناء على ان القرع ووصول الهواء والقلع
لا وصول وهما آنيان فلا يكونان سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان
آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع
الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا
لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا
في الآن في الخارج متعلق بقوله انه حاصل يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات حاصلة
في خارج الصماخ بمعنى ان الصوت يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه
انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشئ من
القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في ذلك الهواء بسبب
تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك
انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته وما تميز القريب والبعيد
لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا
اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان
قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج
يجيء منها وتميز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد
وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول

جنبتين — والقالع

لما ادركت الجهة الى على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى
فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان
الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان يشتبه
القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف
وظني في القصور بين الحالتين نحو القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف
انما يختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع
الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لانا نميز بين الجهات والقرب
والبعد من الاصوات انما يكون اذا ادركت الاصوات في امكنتها البعيدة في مكانه
البعيد والقريب في مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط
لاحساسه على ما هو مستقصى في مباحث السمع قلت قال صاحب المعتبر انا قد علمنا
ان سماع الصوت انما يحصل اذا وصل تموج الهواء الى الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان
الاطول لكن يجوز ادراكنا الصوت الحاصل بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بجهة
والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي
منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد قال ومما حصل انا عند ما عقلنا ورد
علينا هوائه لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبع بالتفاتنا فيتأدى ادراكنا من الذي
وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة ومبدأ وروده فان كان بقي منه شيء موجودا
ادركناه انا حيث ينقطع وينتهي وفي قدر ذلك الوارد ومورده وما بقي منه
موجودا وجهة ونقصد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان
لم يبق في المسافة اثر تنبهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي منه ولذلك
لا نفرق في البعيد بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحى التي
هي اقرب الينا ونفرق فيما بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما عنا ذراع
وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر
وقال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه يجوز
ان السامع يسمع من الذي وصل اليه الى ما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت
نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة لم يكن

المتموج — الى الصماخ — عقلتنا — قايح فقدر ذلك الصوت الذي عند الصماخ وبعد القدر — الدوي المشدد صدا — هيب رسمت به — فما قبله

كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا فينبغي ان يكون مدركا للصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث
انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف
الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك
في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم تكن الجهة مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة واللون
ان الاجزاء من جسم انها منه وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات ويحتمل
بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية يعني ان الصوت غير قار
الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاؤه لان الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني نوجد
اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كما في الحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان
موجودا قار الذات الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم
بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات
الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض
عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون غيرها يجعل ترجيحها
سماعها حال البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء للصوت
بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم
بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ورد هذه العلاوة بان حال سائر الاجزاء
كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من
كان قريبا من المصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم من كان
الابعد كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل
لمسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية المتموجة تموج
وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصداء قالوا الهواء المتموج الحامل
للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار بحيث يصرف هذا الهواء المتموج
الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصداء
وقد يعرض له كيفية مميزة تسمى باعتبارها حرفا قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز
عن صوت آخر مماثل في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية
العارضة عند الشيخ وذلك الصوت الموصوف عند بعض ومجموع العارض

الجهة — ولا كون الصوت حاصلا فيها — تقضي كذا — معين

والموصوف عند آخرين وعبارة المتن يحتملها وقيد المماثلة بالحدة والثقل الى الزيرية والبمية
والتميز احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين
يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة ومنع التميز في المسموع ليس ان يكون
بما هو المسموع بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده
كالحروف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس
الآن في السمو بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يفيد الاولان
تميزا في المسموع دون الاخيرين نظرا وتأملا اما مصوتة او صامتة الحروف اما
مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت
ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو
والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة
قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون
حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا تكون الا مصوتا لامتناع كونها متحركا مع
وجوب كون الحركة السابقة عليها فتحة واطلاق اسم على الهمزة بالاشتراك اللفظي اما
الواو والياء فكل واحدة منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان
يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل او مختلف بالذات
او بالعرض يعني الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها
المشابهة بحركة والسكون كالياءين الساكنتين او المتحركين بنوع واحد من الحركة
او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حرفان مختلفان سواء
كانا ساكنين او متحركين متماثلين او مختلفين او بالعرض كالياءين
اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها
فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفان بحسب العارض ويتألف منها الكلام
باقسامه فان الحروف اذا تألفت تألفا مخصوصا سمي المؤلف كلاما وهو مهمل او
موضوع والموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر وانشاء بانواعه وغير
تام تقييدي وغيره يعني اقسام الكلام مؤلفة من هذه الحروف ولا يعقل كلام
غيره قالت الكرامية الكلام النفسي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفي وهو المعنى

الالف — مبحث الكلام النفسي — كالامر والنهي والتعجب والاستفهام

التام بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل الكلام اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ومنعوا كلام النفس وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها عن الواقع والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما بيت الشاعر فمحمول على ان ثبوت كلام ينبغي تحليته او ان الة المنشأ الاصلي للكلام هو الادلة على ما في الخاطر وبهذا الاعتبار سمي كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه الة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لهم تلك الالة والاشاعرة يدعون ان النسبة الخبرية اما الاول فلانه قائم بالمتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يجري في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي الذي في النهي غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط او نقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات اعني صاحب حاسة الذوق في مثلها نوع من الكيفيات المحسوسة طعوم

وافقهم المعتزلة

مبحث المطعومات

المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضربت اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة تنتج الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وهذه من المعدودة في الطعوم دون الاولى واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون لكل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة النيئة يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا ان الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان العفص والقابض نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على هذه الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة يعتد عليها بظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا انه يعرض المحصلين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما توقع لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة

الكثيف له

الحرافة تفرق مزه

التحام التصاق

وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار

في الاجسام التي يرد كما اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا وكل تفريق حال غير ملائم للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها اشد الطعوم وابعدها عن الملائمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع فيه اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة اصالة الا انها دون ما ذكرناه اولا وهي الحرافة اذ توقع تفريقا صغيرا لكنها تكون غائصة فان القابل اذا كان لطيفا لم تقاوم الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة وتفعل الحرارة في القابل المعتدل ملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين الكثير والصغير فلا محالة الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة فيه ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة تميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وكيفية انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصل الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة بالاعتدال ما من الاجزاء الارضية اذا كثرت اوت ومن هذا السبب يتولد الاملاح وتصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلي ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الا ما حالها لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق

رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمه باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مخالطة

الاقل عدم ملائمة التكثيف من عدم ملائمة التفريق

اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات تختلف في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يضاعف التكثيف اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع فيه اجزاء البرودة ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فتحدث فيه العفوصة التي يقرب من المرارة في المنافرة وتفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فتنفذ في اعماقه وتكثفه في تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فتحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمتها اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الحصرم العفص لشدة برودته وكثافته كلما ازداد مائيته ولطافته واعتدالا مثلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف فاذا فيس ما قد تحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظ واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة التقاوم بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تأثيرا تاما ملائما جدا موجبا للتوسط والكثيف البليغين فتحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والقابلة واشتها عند القوى الذائقة وفي اللطيف الدسومة لقلة التقاوم بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحدث منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تأثيرها في القابل المعتدل اقل من تأثيرها في الكثيف واكثر من تأثيرها في اللطيف

ملائما وذلك لانه لا يوقع تفريقا شديدا ولا تكثيفا ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا

يجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اشتعث من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان بين
الكيفية لا تورث المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسط بين اللطافة
والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تأثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة لا بالذات
ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس بكيفيات الدسومة فانها وان كانت صحيحة
الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر بكيفيته فيحس بالدسومة دون
التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف
اقوى على التحليل من المر لانها كانت قد تكسر برطوبة باردة لما عرفت من سبب
حدوث الملوحة وجعل الصانع ما هو الملوحة من المرارة في السخونة ان البورق والملح
المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان
الفواكه التي تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا اى
السمن مالت اما القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان
كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب
لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من الملح
لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم الثمانية
هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بسبب التركيب
اما من ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا
ركبت احدث من المجموع طعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب تركيب الاسباب
المقتضية للطعوم المعدودة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى
كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان كل واحد
من التركيب والتركيب المذكورين غير منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة بحسب
تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة كالبشاعة المركبة من المرارة
والقبض كما في الحصص وكالزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة
والسبخة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص كالطعم المركب من
الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة
والقبض في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها

فيه بحادة وان لم تؤثر حرا

البورق بورة ارمنى

مبحث الطعوم

الا من جهة المواهد والتي لا تسمى بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة وكيف ذلك كسب تشخص
ما في الملائم يخص وقد يكون غير ملائم لجزء وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم
كما يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة وقد يطلق اسم باعتبار الاضافة الى محلها كما يقال
رائحة الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثالث من
الكيفيات من الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها مختصة باستعداد
شديد نحو الانفعال اي تهيؤ لقبول اثر اما بسهولة او بسرعة وهو كهن طبع كالمراض
واللين ويسمى لا قوة واستعداد شديد نحو اللاانفعال اي تهيؤ لمقاومة وتطول الانفعال
كالمصاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة
وليس بشيء لان المصارعة يتعلق بامور ثلاثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة
القوية على تلك الافعال فهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث
يتيسر عطفها ونقلها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت
ان جانب القوة الشديدة استعداد غير كل واحد من الاستعدادين القابل للانفعال واللاانفعال
خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون جنسا لهما فلا يكون
التي جابلا لا قواه كيف يكون ويمتنع ان يحل فيه ذلك الاخر وهذا اعتبارى انصف به
ذلك الشيء ثم قد توجد فيه امور متفاوتة بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا
وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان
الذاتى ومراتبه المختلفة لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة
المسلوبة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعداد من جهة اللا
وبعضها من جهة اللاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات
متوسطة بينهما متفاوتة معنويا يقترب بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فبطل
ما توهم من ان المتوسط هنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطاء من
اللغة والعامة حاله او هكذا النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية
اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية يعني انها تكون من بين الاجسام للحيوان
دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب
ويندرج في الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة

والمصارعة كشتى كرفتن

مبحث العلم

حيث حالا والتمايز بينهما وما يكون الا بجارض بان يكون الصفة حالا لا نصير بينها
بلكه كما ان البعض من الالات ان يكون متينا بعينه شيئا منها العلم الذي هو من الكيفيات النفسانية
العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة
الحاصلة في الذهن وهي ان كانت ادعاء او قبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا
والتصديق ان كان مع تجويز لنقيضه يسمى ظنا والا فهو اعتقادا والجزم ان لم يكن
مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اى ممتنع الزوال
بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل على تفسير الثبات بامتناع الزوال
وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل
الذهن عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يجزم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر
الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسير الزوال اجيب بان النظريات
اذا حصلت من مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها
كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا تيقنت بها عن مباديها التي لا شبهة فيها اصلا
الها لشك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادى وقد يطلق تارة ويراد به اليقين فقط
ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول التصديق والتصور مطلقا وهذا هو المراد ههنا
وقد فسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلقه ذلك التمييز نقيض
ذلك التمييز فقولهم صفة ومن ما يقوم بغيره فيتناول العلم وغيره وقولهم توجب لمحلها
التمييز يخرج ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا لا توجب امتياز
محلها عن العاجز لا تمييزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تمييز المحل وتمييزه معلومه
لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز يخرج الصفات الا دراكية التي توجب
لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا علمنا
زيدا قائما فقد حصل لنا تمييز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها ولا يحتمل التمييز
نقيض متعلق تلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة من صورة النظر
نسبة القيام الى زيد تحتمل السلب بمعنى انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال
لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يجوزه في الحال
لكن يمكن ان يلوح او يوجب ان يلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد

ذكره

تناول الحد للتصورات

التمييز ولا يحتاج الى قيد العلم

مر التصديقات الا ان الصدق الجازم المطابق الثابت اعني اليقيني وتناول التصورات
باسرها بناء على ما زعم بعضهم من ان التصورات لا نقائض لها وقد قرر ذلك في بحث التقابل
واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني الظن والاعتقاد جهلا بل
ما يوجبهما وان لا يكون التصور ايضا علما بل ما يوجبه فالجواب ان يقال
كما هو المنقول عن بعضهم انه من لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز بوجه
من الوجوه لا بحسب اللفظ والاشتراك كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل
لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية
كل منها على معلومية الاخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم
جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على
معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وينقسم الى الضروري
والاكتساب اى ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد
بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف
حصوله على النظر ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغايرا
يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل
على الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام
كذلك فله وجود لما عرفت من ان ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت المثبت له والدليل
في الاعيان فهو في الذهن وما في الذهن اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل
اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع تحصل في العقل فتعين الثاني والمحصول انهم يقولون
بالوجود الذهني للاشياء اعني اشباحها لا اشباحها ان يحتجوا على ذلك بان الموجود
في الذهن ماهية المعدوم لا حقيقته والامثال فيقال هذا الدليل على تقدير صحته
انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا
يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق
بين علمنا بالموجود وعلمنا بالمعدوم فاذا كان احدهما بالانطباع كان الاخر
ايضا كذلك فان قيل علم الله بالمعدومات والموجودات ليس
بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشياء

يكون علما وجزء ادراكه ما ليس حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة والاول يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيها ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على الآخر لاجل حضوره عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده فقوله لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ممنوع واذ قد تم البرهان على القول بحصول صور الاشياء في ذاته حكم بعضهم بان علمه بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده ثم لكن في العلم بالمعدومات والامور الماضية وخصوصا بالممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقال بعضهم علمه بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد آخر قوله وحلول المثال مغايرا جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة الحصول للنفس عند تعقلها لها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما كان يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها وامثالها وقد مر البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد في مذهب طائفة الى ان العلم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا عقلت اتحدت بالعقل الفعال منقوله ولا يمكن الاتحاد لما مر ابطال مذهبهم اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعقول اتفق القائلون بالعلم العلم الواحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا نهاية اذ ليس مرتبة من العدد اولى من غيرها الاولى فجاز

ان يكون واحد منه يعلم واحد عالما بمعلومات لا نهاية لها واللازم باطل واورد عليه بمنع عدم الاولوية في بعض الامور وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى والعلم يمكن واقعا في حقنا واختاره المصنف بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي والامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتعدد جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان وحينئذ الانفكاك حاصل فان حصل الانفكاك فالممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين الباهلي الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع ههنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم ان النظر ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته والمنع بالضرورة الوجدانية واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة وعكسها المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل من حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم تلاحظ الاجزاء على التفصيل فاندفع ما ذكره المصنف في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا نعلمه كما كان في الاستحالة ايضا اما بطلان مذهب جاعلة

منه المعدوم حيث قالوا ان العلم بان الشيء سيوجد علم بالحال عند حصول الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال علم بها في زمان وجودها واما اهل السنة فعندهم قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو بط لان المعلوم فيما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال او وجوده في الاستقبال وفي الثاني وجوده في الحال فيختلف والعلم لا يختلف الا باختلاف المعلوم لا يختص الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه او لا يتصور هناك اضافة وذهب آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع الصورتين المتماثلتين وبالجملة فتلك الاشكالات الواردة على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيتوقف الاشكال مع الاتحاد في علم الشيء بنفسه بتجدد العالم والمعلوم ومن توجه عليه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين وسوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة او عند الاتحاد ولا يحصل الاضافة فلا يحصل العلم كالاشتغال لان حاصل الذي هو الاضافة وقد يجاب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك يمتاز احديهما عن الاخرى فلا استحالة وعن الاشكال الثاني بان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما مغاير لكونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا حالة كيفية نسميه هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر لا يصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالانسان مثلا وان كانت في موضع

هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجودها الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض فهو من باب الكيف لانها قائمة بالذهن قيام باقي الكيفيات النفسانية وفي مباحث الوجود في الذهن والعلم وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليراجع اليه وهو فعلي [illegible] وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا فتفعله ويسمى فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك وضروري واقف ومكتسب ينقسم ان العلم ينقسم الى ضروري وهو ما حصوله بنظر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات وتجربيات وحدسيات ومتواترات واقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل اولا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا فالثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة بحيث لا تغيب عن العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا والاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها حاصلا بالاخبار فهي المتواترات اولا فهي المجربات اما البديهيات ويسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة طبعا كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض

الجبال او لان اثنة ثم لا يلتفت الى ما هو مذهب الانسان واما المشاهدات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة ويسمى حسيات
كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة ومنها ما كان بمشعوريات لا بالالات البدنية كشعورنا
بذواتنا واحوالنا ويسمى وجدانيات واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
لا يغرب عنه عند تصور الطرفين ويسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان
الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام
تكرر المشاهدة اليه وبالقياس الخفي الذي ينضم اليها وهو ان وقوع المتكرر على
نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود
المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان حصل به القياس
ان حصل بالفكر كانت التجربيات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت
حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا
قياساتها معها قلنا ان يحصل بوجه اخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة
حصل به القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات
فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين
كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره
بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه [illegible] دائما جانبه الذي يلي الشمس
فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة
كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب ويعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا
وموقعه لان الممتنع لا يحصل اليقين وان كثرت الاخبار عنه وفوقه ويعتبر
ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار
فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا كان المصاحب اليه ذو القرائن
قرائن افادت اليقين او قام دليل على صدقه فالعلم داخل في المتواترات
على ما ذكر من وجه الحصر وليس متواترا لما استثناه قلنا خبر الصادق ان
علم صدقه بالنظر فهو داخل في المقدم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات

او الباطنة ويسمى وجدانيات

اراد بالمشاهدة الحس

وكذا خبر المعروف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او حدس من القرائن
وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واولى ان الحدس
قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على
ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب في المجربات معلوم
السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا بعينه
لو لم يكن لعلة لم يكن دايما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية
والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل
في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة موقوف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب
بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه
بالاسهال وعدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام
سبعة فجعل ما يكون الواسطة فيها من الحس منقطعا ان كان الحس هو الوهم
في الوهميات وان كان حسا اخر في المشاهدات والامام حصرها في خمسة
البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجه احدها ان البديهيات يشمل
الفطريات نظرا الى ان الوسطاني كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل
لم يحتج الا الى تصورهما ~~ان الحس او الوسط كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يحتج الا الى تصورهما~~ والحسيات يشمل المجربات والمتواترات
نظرا الى استناد العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرار وكذا الحدسيات وثانيها
ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات
موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتماله كل منها على ملاحظة
قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات
والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من
العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات قوله واجب وممكن الى القسم
الى ممتنع الانعكاس عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم كذا هو
تابع بمعنى اصالته موازنة في التطابق فزال الدور اشار الى ما بحث
بين العلم له والكاتب وذلك لان الكاتب علم ... استدلوا على كون العالم

العباد اضطرارية بان الله تعالى علم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها
لاستلزام خلاف ما علم تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعلم
عنه بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون
علم الازل تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني
بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالته موازنة في التطابق بيان
ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان فكان
كل واحد منهما وزن بالاخر فتوازنا اي تساويا في الوزن والاصل في هذا
التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال لو فنسبته اليه نسبة
صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال
انما كانت الصورة بهذا لان ذات الفرس بهذا ولا يصح ان يقال انما
كانت ذات الفرس بهذا لان صورة الفرس بهذا يصح ان يقال انما علمه
زيدا شريرا لانه لو كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه
شريرا لانه علمه شريرا فالله سبحانه وتعالى انما علمهم في الازل كذلك لانهم
كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فالحاصل
حاصل هذا الكلام ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون علة له ولا يلزم ان لا يكون
فعليا اصلا اقول الت التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم الفعلية
التي لا بد لها من واقع يطابق فان المطابقة والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما
متصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصورا
ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول تريد
ان علوم الانسان كلها يفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل
الا ان فيضانها عليه موقوف على استعدادات مخصوصة اما الضرورية
فاستعدادها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس
بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية
وتشخصاتها واتوجها للتشخص المسماة بالفكرة الى مقايسة بعضها الى
بعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية

كذلك

مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقايس بينها استعد لفيضان
صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل له هذه التصورات الكلية
ولاحظ النسب بينها وحكم بها بلا فكرة فقد حصل له التصورات والتصديقات الضرورية واما النظريات
فاستعداده انما بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب استعد
لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات ايضا او فيها
وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح اخر مفارقة النوعين
الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك
اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته
والادراك بهذا المعنى متناول اقسامه الاربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود
في المادة الحاضرة عند المدرك مكتنفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها
والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره والتوهم
الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها
سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك
بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثاني هو التعقل
فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد
لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن قابل لان يفارق
والتحرير يفارق الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول
تعلق العلم بالعلة انما يتيقن من حيث هي لا باعتبار او وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول
اصلا الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية
العلة تصور ماهية المعلول وذكر في الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل
في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا
وللمتقدمين ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية
مساوية للمعقول اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول
اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون
المعلول لازما بينا للمعلول للعلة وقد استغنيناه قوله متى عقلنا العلة بكنهها

على ذلك القانون استعد لفيضان

جوهرا او عرضا

كالادراك للجزئيات

يفيد حصل في الذهن ما هية موجبة لماهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فيلزم كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول
ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني
يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو المطلوب واما ما بينهما من انما يستلزم
للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا
بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية
والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا تتصور ولا تصدق بثبوتها الا معا
وهو علم ناقص بالمعلول واما ما بينهما ولوازمها وعوارضها وملزوماتها
ومعروضاتها وما يلائمها وما ينافيها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم
تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اي العلم التام
بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد يقال العلم بالمعلول من جميع
الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات
المعلول فان قيل معروضات العلة ليست بملزوم للمعلول قلنا
كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذا انما هو على العاملة بان
العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعمل عندهم في موارد متعددة كما يشار
علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واسبابه عالم بغيره من المجردات
بمعلولاته لا كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم
بالمعلول فانه لم يمنع كون المبدأ الاول تعالى عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فتخلص
مع ذلك كلام مقصودهم فيه فالصواب ان يقال ان العلم بوجود العلة
التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس فان العلم بوجود المعلول المعين
لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها
مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية
مستندة الى خصوصية الذات التي لا تتصور منفكة عنها الا لشيء مخصوص
والمعلولية مستندة الى الامكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي
علة مخصوصة فقيل فان العلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول وانيته

والعلم

والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة
يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا الاول وطلب النظر
المذكور انما هو ان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك انما يقتضي استلزام العلم
العلم بالعلة للعلم بالمعلول اما العلة المعينة لذلك فهو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني اذا علم
ان آ مثلا علة تامة لب وعلم مع ذلك ان آ موجود علم ان ب ايضا موجود
في الخارج ان خصوصية ذات آ موجود لامكان ان يوجد ب بعلة اخرى غير آ فالعلم
بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم
بماهية المعلول فلا سبيل الى استنباطه من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول
لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه تلك اي مراتب العلم الاول ما كونه بالقوة
المحضة وهو عدم العلم بما من شانه العلم وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل كما
في العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد تكون متوسطة
كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب والبعيد او المتوسط الجامع
لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى ان الاستعداد الشيء كانه نحو ولا يمكن ان
عند القريب من تلك المراتب او الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين
القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل
الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل مفصلة بحيث يكون
ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسائل ثم غفل عنها ثم سئل
عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة
هي مبدأ تفاصيل تلك المسائل فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل
من وجه وبالقوة من وجه اخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم
بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي
باطلة بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل
واحد منها عن غيره فيكون التفصيل حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم
بها حاصلا اصلا ثم ربما كان حالة من احوالها معلومة مفصلا فما هو معلوم
مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل

حاصلة في الذهن بجملتها لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت
قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وفرزها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد
من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم مرتبة اخرى منفصلة مسماة بالبديهة
عن الاولى وهي علم تلك التفاصيل ايضا وملاحظتها ونظيره تباين المرتبتين في الاحساس
ان يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق
حالة اخرى تفصيلية الاولى ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل في الحالتين معا
فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة
مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية
في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة ماهيات مختلفة فلا تكون صورة
واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى
للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة
بحسبها فيتميز كل معلوم منها بصورته ويتمايز عما عداه ثم انه قد يحصل الصور
المتعددة لامور متكثرة كما في المركب تارة دفعة كما اذا تصور جميع المركب
من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد
فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا من حصول الصور
تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة
بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل الذي هو حالة التفصيل
لان حاصله راجع الى ان المعلوم قد يجمع في زمان واحد وقد لا يجمع بل يتعاقب
ولذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي
بحسب الجمعية والخلاف في التقسيم باعتبار الاجمال العارض للمعلوم لا باعتبار
الحالة فيها بينة الى المعلومات واما ما قالوه من انه عقيب السؤال
علم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتيبه على الترتيب فمردود بان ذلك
الجواب جمعية وانيته ولو لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال
والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما
الجمعية فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا الشيء بحسب

انه شيء يحكي البدن فانه لا نجد الا علما بجهة ما الا هي كونها في بدنها معلوم مفصلا وحقيقتها مجهولة الى ان
يعرف بطريق آخر فيبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بجملته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة
من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون
اجزائه فانه مع حصول صور في العقل كالمخزون المؤمن عنه الذي لا يلتفت اليه
فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا انكشفت
بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول
صورها الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد تفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم
وانه اذا كان المركب معلوما بجملته قصدا كان اجزاؤه معلومة بلا قصد
واخطار فاذا انفصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول
فللعلم بالقياس اليها معلومة مرتبتان احديهما اجمالية والاخرى تفصيلية كما ذكروه وقوله
المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا
كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فانه حينئذ
ليس علما باجزائه لا مفصلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة فجوابه انا اذا علمنا كل شيء فهو حكم بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع
افراده التي فلا بد ان يكون له حالة معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار
مفهوم الشيء الشامل لها بأسرها كان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة
تلك الافراد حتى يمكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في
نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة
افراده فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دونه والسبب انما يعلم به كليا انما هو
انه متقدم مشهور فيما بين الاوائل ان العلم بذي السبب لا يحصل الا
من العلم بسببه والسبب ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاول بان ذا السبب
ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه احتمل الجزم
برجحان احد طرفيه على الآخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده
حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده بالاحساس

او الهام او كشف او حدس او اخبار من علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بانه سبب
فان العلم بجود امكانه لا يستلزم عدم العلم بوجوده غايته انه لا يستلزم العلم بوجوده
لكنه لا ينافيه ايضا وايضا البرهان الاني استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان
المراد ذا السبب لا يعلم علما يقينيا مستقلا بذاته المتعينة الا بالسبب وحاصله ان المحكوم
اذا لم يكن الحكم بالحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالتقييد
الاول اعني قيد الضروري المحسوس وما علم بالهام او كشف او حدس وبالتقييد
الثاني اعني تقييد البرهان الاني فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى العام بان
من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء معين خص
لا عنده الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بوجود الباء
عن الالف وهو ايضا كلي لان ضرورة شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن الشركة والكلي
المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما يتم اذا استدل بالالف على الباء واما
اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا مشخصا قال الامام
والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص ايضا واعلم بالعلة توجب العلم بالمعلول
وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص
كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع والملل اتفقوا على ان
مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقدية من الصبيان والمجانين
والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل
بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
في مجاري العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للعقل فسروه
بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال بعضهم واختاره الامام
العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والغريزة هي
الطبيعة التي جبل عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة
وانما اعتبر قيد سلامة الالات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها
الا يرى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره
اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل

للنفس وتطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا وتطلق على نفس تلك المراتب
وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تأثرها عما فوقها
من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة يسمى عقلا نظريا وله
اربع مراتب ولها باعتبار تأثيرها في البدن المختص لتكميل جوهره تأثيرا اختياريا
وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم
والعمل قوة اخرى يسمى عقلا عمليا وله ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي انها
كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او بعيد او متوسط فالبعيد هو محض
قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها
عن جميع الصور المستعدة لقبولها وسمي النفس وقوى النفس في هذه المرتبة ايضا
بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب يطلق الاسم على المراتب انفسها
او على النفس المتلبسة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدنا الهيولى بالاولى
لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعنصر للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل بصورة
ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا
فيها وان لم يخل عنها كما هو الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات
بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد
الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس
فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه
بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار النظريات
متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات
بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل
لقربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا
اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات
واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء
والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده وهو متأخر في الحدوث عن العقل
المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء

لا لالات بحيث يزول بزواله وبين ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدة فمنهم
من نظر الى التأخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم فجعله ثالثة
واعلم ان العقل المستفاد مقصور بالخاص الى كل مدرك وقد يعبر بالعباس الى جميع
المدركات معا وهو ان يصير بحيث تحاضر اذا شاء حيث لا يغيب شيء منها
اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا لنفوس قوية
لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها واتصلوا
في سلك المجردات الا انهم مشغولون بها دايما واما مراتب العملي فاولها
تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن
عن الملكات الردية ونقش اثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد
الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب
اكتسابه ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله
وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم
مستغرقا في علمه الشامل بل يرى كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه والاعتقاد
يقال لاحد قسمي فيتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق
مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت
وهذا متداول مشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني اليقين الذي قد يقابل العلم
بمعنى اليقين والتصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب
الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الاول اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول
اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وقد يقال
الكلام يحتمل ما لا ان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب
الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم نسبة واحدة وليس كذلك لان
الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى
الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور واليقين
اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويمتنع فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد
بالمعنى الاول يمتنع فيه التضاد معنى قد يكون اعتقاد هو ضد الاعتقاد

وذلك بان يتعلق احدهما بالايجاب في نسبة ويتعلق الاخر بسبب تلك النسبة بعينها فان
هذين الاعتقادين اوان وصفوا بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد
وان جاز توارده عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك
المتعلق بالسلب او الايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا
بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان يتعلق احدهما
بايجاب نسبة والاخر بسلب تلك النسبة ولا اعتقادان كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري
فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة
بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندها
والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يمكن من ملاحظتها
من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال
الصورة عنها بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن
خزانتها ايضا فالسهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان منهما زوال
الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قلت النسيان هل يكون في المعقولات
ولا تصور زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد قلت اجيب بان النسيان فيها
انما يكون بزوال التنبه بها بتعطل النفس عن الاتصال بذلك المجرد وحينئذ لا يبقى
المجرد خزانة لمعقولات النفس متى زالت الصورة عن الخزانة بزوال
الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة
العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير
ترجيح احدهما على الاخر وقد يتعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر
فيتغاير الاعتبار لا الصور الاعتقاد والعلم يتعلق كل منهما بجميع الاشياء
فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر وحينئذ لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير
الا بالاعتبار او لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما عند علم
النفس بذاتها وبصفاتها القائمة بذاتها اقول ذلك في تعلق العلم بالنفس
بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد اذا حصل لنا تصور او تصديق
واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك حصول هذا التصور

او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منها كما في علم
النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق العلم بغيره
او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كما اذا حكم على تصور الانسان مثلا او على التصديق
بحال من احواله بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او التصديق
فهو محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه فكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له
بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا
بحصول صورة من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم فيه مغايرا للمعلوم بالذات
والجهل بين يقابلهما وباقي قسم لاحدهما الجهل يطلق على المعنيين احدهما يسمى جهلا
بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى
يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد
الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد وسمي
مركبا لانه جهل بالواقع مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد
بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي
الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا يتيقن النفس معه عن الطرف الآخر
وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن
فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة
والضعف ولهذا علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم
يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه صورة ومادة ومع فساد احدهما قد يحصل ضده يشير الى كيفية
اكتساب المطالب من الضروريات ولا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدأ
يتفق بل لا بد من مبادئ مناسبة له والمبادي لا يوصل اليه كيف اتفقت بل لا بد
من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور
حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الاجزاء المادية للفكر وتلك
الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كانتا صحيحتين على الشرائط المعتبرة في
الانتاج افادنا علما ضروريا من غير تخلف واما اذا فسدت احديهما
او كلتاهما كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان

جزئيه اي جزئي النظر

حيوان

حيوان وقد يحصل بفاسده اي ضد العلم اي الجهل كما يقال كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل
انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين
واما اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا يفيد ان شيئا اصلا لا علما
ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الانسان شاعر لا ينتج
شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر
وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان للنظر الصحيح مادة وصورة يحصل
العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من الاقوال في كيفية الحصول والمذاهب
المشهورة في هذه المسئلة اربعة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم
عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات بأسرها
مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى
قد يوجد بعضها عقيب بعض بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب
عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه ايجاده
عقيبه سمي ذلك عادة وان لم يتكرر سمي خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل
عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء
وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات
لا ان افاضته منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل
عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب
المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا
اما بالمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بالتوليد
ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر
فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صادرا
بطريق التوليد وارادوا بالتوليد ههنا الاثر الحاصل الحادث بالفاعل
لا بمعنى الحاصل ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض
التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة
اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واجمع بعض اصحابنا على ابطال

التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لانه كالنظر
في النظرية واجابت المعتزلة عنه بان هذا الاعتبار السمعي لكونه قياسا فقهيا
ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر وهي عدم مقدورية
التذكر فانه ليس بطريق الضرورة بلا اختيار منا فكيف يكون من افعاله ثم فلو كان مولدا للعلم
بالمنظور فيه لكان ذلك العلم الحاصل من افعاله فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير
فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة في حكم الاصل اعني الحكم
الذي هو عدم التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر
التابع للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى
والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد
ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم
من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم
منه ذلك اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما فانه للنفس عند تذكر
النظر لا تعيد العلم به ولا تذكر للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما من قبل
لما هو معتمد تذكره وان صار منسيا فهو بمنزلة العلم واختار المصنف ان
حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الايجاب
كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب رابع
اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المصنف وهو ان حصول العلم عن
النظر الصحيح واجب اي لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام
على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث
واجتمع في ذهنه هاتان المعلومتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث
واما على انه غير متولد منه فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء فيكون
العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا
المذهب لا يتم مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء اذ
يمنع اذا حينئذ عند الاستواء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوبا وجواز ان
يكون لبعض الاثار مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون

بعضها

بعضها متولدا من بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما تقول المعتزلة في افعال العباد
الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك
الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعل بايجاد ما اوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن
لا يكون بالقدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وقد يقال النظر صادر بالقادر
الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث ان ينفك عنه ولا حاجة الى
المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا
الاولى انه مذهب وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف
الالهية او غيرها وسواء كان مع معلم او لا لنا ان النظر المعلم لكونه نظرا في معرفته
تعالى يحتاج الى معلم اخر ويتسلسل واجيب بانه قد يكون عقله لكونه مؤيدا من عند الله
تعالى بتاييده يستغني لكمال عقله واستقلاله في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى
النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد فيه ان علم باخباره
بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيد بالعلم بصدقه فيها فلو علمنا
بصدقه [illegible] في افعاله كلها حتى نحسن عنده ما صدقه في الاخبار
وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية
فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشارك العقل قوله بصدقه بان يضع المعلم
مقدمات يعلم بالعقل فيها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما
معا فلا يعود الكلام اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من
معارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى اليه بمشاهدة
قرائن الاحوال ولهذا لم يحتج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب
في الرد عليهم بان يقال ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا نوجد بينها مناسبة
تناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج بالنظر فان طريق حصول العلوم
الضرورية كما ذكرنا آنفا هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات
والمباينات حتى ينتقش في المبادي العلوم الكلية من التصورات والتصديقات
ولا شك ان تلك العلوم الغائبة لا يتعلق بها بالاحساس بالحواس فيه فلا بد
من معلم مؤيد من عند الله تعالى حتى يتبين لنا العلوم المتعلقة بالاحساس بالحواس

فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر المعارف الالية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمط فطريق الورد عليهم ان يقال نحو النبي عليه السلم ولا شك في الاحتياج اليه وقد اخرج الجواب عما قيل ان المراد ما لا احتياج اليه المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان مجرد الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من مبلغ وامتثال الامر علما ما قال النبي عليه السلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم بانه تعالى وكذلك انهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم بانه تعالى وذلك المعلم هو النبي عليه السلم ولكن به انما هو مرشد الى القيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ووجه النجاة على متابعته والاعتراف بامامته ولم وجهان الاول انه كثر الكلام بين العقلاء في المعرفة كثرة لا يحصى ولو كان العقل مستقلا كافيا فيها لما كان الاختلاف بل كانت العقلاء الناظرون فيها مجتمعين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الاختلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح ثم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم والثاني انا نرى الناس كثيرا ما يحتاجون في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الالهية التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المطلوب بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلم ولا يفيده دليلكم ثم لا بد من الحد والتصور بمعنى لا بد ان يرتب العلوم الحاصلة عنده على هيئة مخصوصة ليستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت حاصلة او غير مرتبة كافيا في العلم بما يستفاد منها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع الكسبيات المستفادة منها بتلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك لان كثيرا من العقلاء يعلمون ضروريات كثيرة ولا يشعرون بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينهما

فيه لانه اذا رتبوا على ما ينتهي علموا انه يجهل وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا الشرط صحيحا كان او فاسدا احد شرائط العلم من الحيرة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك اعني احدها عدم غاية النظر اي عدم العلم بالمط فانه غاية اذ لا يطلب مع الحصول اقول ان النظر عن شروط يطلب مط معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده يحصل مط تام عاما الا ان المط لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا والا لزم تحصيل الحاصل وايضا يرد عليه ان من حصل العلم بالمط من دليل جاز ان ينظر في دليل اخر على ذلك المط ولا يكون ذلك تحصيل الحاصل لان العلم الحاصل بالدليل الاول مخالف للحاصل بالثاني اما شخصا او صنفا او نوعا اجيب بان ذلك احتياج للتعليل وتعدد الدليل لا يجوز نفيا كتعدد الفاعل و وجوب الثاني به مشروط بعدم سبق العلم بالمط والمتقدم من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان ادرك المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرف المط بجهة ما فانه لا يتصور هناك نظر في تعريفها واما اذا عرف ببعض اعتباراته فانه يجوز ان ينظر المط ثانيا من حيث الاعتبار الثاني فعدم ضد الغاية عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد العلم به وذلك لان الجهل المركب بالمط صارف عن النظر مع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يقع ذلك الجاهل معتقدا وسوفه اما طلب مبادئ المؤدية الى العلم كيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه ان الجاهل ربما تعرض في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوصيته ما يؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب واما فيضان المبادي مرتبة عنده والاستعمال منها الى المطالب فذلك حدس لا نظر وزاد الامام شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اي الشعور بالمط اذ لولاه لامتنع طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المط ربما تعرض في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها فادته الى المط كما ذكرناه انفا ولوجوب ما يتوقف عليه التكليف واسقاط شرط المط على تقدير ثبوته كان التكليف

عقليا اختلفوا ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب العقل او بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لا بتأتيها ضرورة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق ينبغي ان يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر واجبا واما ان شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمها ولم يعترف بانعامه ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يترتب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء فاطبقوا استحقاقه لسبب ذلك الذم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة في نعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة اذ لو فاته لم يدفعه كان ملوما عند العقلاء فهذان واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتأتى شيء منهما الا بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكر واذا عرف بصفات الكمال علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف فيتم الشكر فيكون معرفة الله تعالى ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر كما عرفت فيكون النظر واجبا بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله واسقاط شرط المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي ولاسقاط الوجوب الشرعي الذي هو شرط المط

اي الوجوب الشرعي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول عليه السلم اذ لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه على العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول عليه السلم المتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لاندراجه في مطلق النظر واما لانه يلزم منه ثم من حيث انه اذا ارسل الرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر فيها حتى اعرف وجوب النظر فيها على ما لا اعرف وجوبه لا يتوجه علي الاقدام عليه فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بعد ثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء عليهم السلم اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فعلم انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع ونفيناه عن حاله ادى الى بطلانه واسقاطه وما يلزم اسقاطه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول اسقاطه حتى لا يستلزمه الخ اعني افحام الانبياء عليهم السلم انما اسقاطه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والوجه ههنا لا ستره فيه لان حاصله كل ما يستلزم المحال فثبوته يستلزم اسقاطه لان ثبوته يستلزم الخ والخ لكونه محالا لذاته يستلزم اسقاط ذاته وما يستلزم اسقاط ملزومه اللازم يستلزم اسقاط الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم الخ فثبوته يقتضي ثبوت الخ وثبوت المحال لا يقتضي اسقاطه بمجرده بل ذاته يقتضي اسقاطه فهو كذلك الاقتضاء ما سلم على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فيقع على تقدير ثبوته ايضا اعني اسقاطه لانا نقول اقتضاء ذاته لاسقاطه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت الخ ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على الحكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ويتكلم عليه وتمسكهم بان الوجوب يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطا

تام لخوف العقاب بحاله والعقاب زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة حالا
حسن ان يحصل لانها في ذاتها كمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا انما
اذا حصلت المعرفة صحيحا وجماعة لا تقطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فهلك ولذا
قيل البلادة ادنى الى الخلاص من فطانة بترا وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا
بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب
مطلقا الى نفي التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه
لا وجوب عقليا والا لكان تاركا قبلها ويلزم التعذيب لوجود الاخلال
بالواجبات مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا
فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور
وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه منتف بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال
للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع
لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن الله ونعمه ومثاله ان من
الاكمل منه حضرة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي باصناف
الكنوز والذخاير فيتناول منها لقمة خبز فيطلق بذكرها على رؤوس الاشهاد ويداوم
على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعتبر استهزاء فشكر العبد اولى
بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله من تلك اللقمة عند الملك وكذا ما ياتي به
العبد على نعمه شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالنسبة الى الملك وقالت
نصرت في ملك النعم وتوضيح ذلك فلانه يتوقفها على المعرفة المستفادة عن النظر لكن
بينها المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفها على المعرفة
السابقة فلا نسلم ان المعرفة يتوقف على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة
او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة واجب مطلق فان معناه
الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد
الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول
المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه

الواجب قولكم في اثباته اذ الموجب عليه واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء
واجبا بل جايز الترك وفرضنا تركه فحين زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك
الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على
وجوبه فيلزم التكليف بايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال
قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه
لا في زمان عدمه والفرق ظاهر لا سترة فيه اقول يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال
لو لم يوجب الواجب المطلق شيئا وكان ذلك الشيء جايز الترك لزم امكان تحقق الموقوف
بدون الموقوف عليه بحث وايضا التكليف بالنظر وايجاب المعرفة انما
يتحقق على اصلنا ويشتد الوجوب بدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال
الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي
او المراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية وشكر المنعم حكمه كونه مستحقا على
ما هو اهله لانه يترتب ... حضرة المنعم وتوجه اليه والاشتغال به فهو واجب لذاته
لا يستتبع فايدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة ممنوع لان الثواب والاعواض
واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله في امر الاخرة اجمالا والمعرفة
التي بعد الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر
من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج الى العلم يتميز به صحيحها عن فاسدها
وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام فعل
الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات
شاقة ومخاطرات كثيرة فلا يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب
المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكاة
المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من
الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والا لكان التكليف بالمحال
ثم عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام لان ما ذكرتم من
لزوم افحام الانبياء عليهم السلام مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا
والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر

بالعقل فالعاقل ان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر
لا يقال قد يكون وجوب النظر ضروريا الى قياسات تحصل معها فيمكن النبي
عليه السلام للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف فيحصل العلم بوجوب
النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طريقة ... من المعلومات
لانا نقول كونه قريبا من الحس مع توقفه على ما ذكر ... من المعلومات التي هي قطعية
... الانظار قطعا ... بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع
النبي عليه السلام وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك الاستماع اذ لم يجب
بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام
واما ما قيل في الحل وهو انه ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه
بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء
نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فللنبي عليه السلام ان يقول ليس لك الامتناع
عن النظر لانه واجب عليك شرعا فيتعين عليك الاتيان به لا يقال يلزم
احالة لانه حالة ... تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول
الغافل الذي لا يجوز تكليفه الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف
وهذا فاهم قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان
الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل ايضا يندفع
الاشكال عن المعتزلة ... لا يجب النظر ما لم ينظر فان الوجوب
ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والعلم به
واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال
بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر المعرفة كقوله
تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف
يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب
كما هو الظاهر المتبادر وقوله لما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف

الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها
نقدا وعيد بترك التفكر في دلايل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب
وهذا المسلك الثاني هو التمسك بان المعرفة واجبة اجماع المسلمين كافة وقد تمسك
في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر
لغير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد ومع
ذلك فهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض
عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة
وبعضها مخصوص به بيانه وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع
غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى واخباره وهو غير ممكن
لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو
تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل
واجيب بان المقدمة القايلة بان تكليف غير العارف باطل لانه تكليف
الغافل ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر
من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لم يعلم انه مكلف
الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك
لتقرير النبي عليه السلام والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم
الاستفسار عن الدلايل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها
قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يغني عنهم
ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب
بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام
على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما تدلان على الصانع اللطيف
الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد البرهانية و
التقرير والتفصيل للدلايل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة
اعم من الاجمالية التي لا تقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والتشكيك
والتفصيلية التي تقتدر معها على ذلك او يدعى ان الوجوب التفصيلي واجب كفاية

فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية وايضا حاصل
ان المعرفة قد وجبت احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا اعتقاداتهم
والآخر فرض كفاية وهو حصول حاصل العلماء الاعصار الثالث انا لا نسلم
انه مالايتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي
ما امر به الشرع ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه وكذا الحال
واجب فان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة
ابتداء بل هي مقدورة بايجاب السبب المستلزم ايجابها ايجاب السبب
المقدور الذي هو النظر وذلك يكفي يوم بالنقل الذي هو ازالة في الروع وهو غير مقدور له
ثم انه كالانه اولا بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازالة وهو ضرب السيف
اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر
بوجوه ثلاثة دالة على انه ليس بواجب شرعا بل منهي عنه شرعا الاول انه لو كان النظر في معرفة
الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة لانه
اذ لم ينقل عن النبي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم الاشتغال بالنظر فيها ذكر ولو كانوا قد
اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل
الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة ردة لانه قال عليه السلام من احدث
في ديننا ما ليس منه فهو رد والجواب انا لا نسلم ما ذكرتم من عدم النقل بل تواتر
انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بها ويقررونها مع
المنكرين والقرآن مملوء منه وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به
الكتاب الكريم ثم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتحرير المذاهب
وتحرير المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب ولم يبالغوا
في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة
الاذهان وصحة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لعصمتهم الانوار على
قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ودفع عنهم ما عسى يعرض لهم
من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم تكثر
الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا فاحدث في كل حين ما احتيج اليه

بالتدريج كل ما حدث في الاعصار اللاحقة فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد
ودفع الشبه دون زمانهم وذلك كما انهم لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ابوابا وابوابا
وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق
وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما يلزم مما ذكرتاه قدح في الفقه
يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها اي بهذه الاصطلاحات والتفاصيل
بدعة فنحن نسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وما يتعلق بها
نهي عن الجدل كما في مسئلة القدر قال عليه السلام وقد خرج على الصحابة فرآهم يتكلمون في القدر فغضب
حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان
لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون
منهيا عنه لا واجبا والجواب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان
الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع
العقائد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى
وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال الله تعالى بل هم قوم خصمون وقال ومن
الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه واما
الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فهو مامور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي
احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول
عليه السلام لابن الزبعرى وعلي عليه السلام للقدرية مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله ابن الزبعرى قد
عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك بلسان
قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا ان خصما قال انا املك
حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي عليه السلام املكها دون
الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله
مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر
غير الجدل فان الجدال هو المباحثة لالزام الخصم والنظر هو الفكر فلا يلزم
من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح الله من يتفكرون

في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه والثالث
قوله عليه السلام عليكم بدين العجائز ولا شك انه دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة
لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه والجواب بان هذا الحديث لم يثبت
صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي عن عمر بن عبد الله
المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي
خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فسمع ذلك سفيان
فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله تعالى
فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار
على مجرد التقليد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع وما استدللنا به من القواطع ومفهوم
العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به العلم وهو ما يحصل به
العلم وهو الدليل واما ما يحصل به الظن وهو الامارة وبيانه ان ما يستدل به على مطلوب
العلم او الظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم حادث وكل حادث له مؤثر واما مركبة من النقل
والنقلي كقولنا هذا عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
والنقلي الصرف محال لا يستلزم الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق
الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من النقل على ذلك التقدير والا يكون نقليا
صرفا بل لا بد ان يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن تلك القسمة اراد بالنقلي
الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت
امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما
عددنا المقدمات بالقريبة لان النقلي الصرف ايضا يتبعض مقدماته البعيدة عقلية
لما قد لا يقابل المركب بل يندرج فيه او قد يتعدد النقلي القطعي لافتقاره الى افادة
لافتقاره في افادة اليقين الى ... وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد
القطع لان اليقين لانها يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق
للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني والعلم بثبوت المدلول والعلم بالوضع
يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية وصرفها ونحوها عن الغلط والكذب
والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل اي على عدم الاشتراك وعلى عدم المجاز وغيرهما

في المعنى وعن معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له وعلى
عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات
بالبعض من ذلك فان المراد من اول الامر ذلك البعض او مراد ما يفيد بيان انتهاء وقت
الحكم وهي ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يتغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من الامور
لجوازه في الكلام لا جزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذه الامور حتى العلم
بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل
عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب ان يأول
عن معناه الى معنى آخر ومثاله اذا تقول تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال
على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية
عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لانه لو عارضه مع تكذيب العقل الذي هو اصل
النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالآخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل
بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع معا وما يفضي وجوده
الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة
الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان
الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض
والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في هيئات المفردات او هيئات التركيب
والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على
انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ
المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول عليه السلام في معانيها التي
يراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ
الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل والمفعول وغيرها فانها معلومة الاوضاع
في ذلك الزمان كما يراد بها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر
المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن
مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك

الاحتمالات المذكورة فاما ان يحصل احتمال المعارض جازم اذ لا جزم بعدم وجود الدليل النقلي او
بعدم النزاعين فلنستدل بما في الشرعيات فلا افضاء اذ لا تجاه للمستدل بلا يتعارض من
قبله و اما في العقليات فلان الجزم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والاشتراك
و صدق المخبر على ما هو الموضوع و ذلك لان العلم تحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء
الاخر فان حصل افادة التقليد اليقين بوقوع على العلم بنفي المعارض فانتفاؤه فلما كان
دورا فلنا افادة اليقين انما موقوف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاده بوجوده
لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل و لا يخطر المعارض بالبال اصلا
اوثبتا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس فخر قياسه بين ان ملزوم العلم و الظن
على هذا الامام قياس واستقراء و تمثيل و وجه الحصر انه لابد ان يكون بين المتوسط
و بين المتوصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال المتوصل على المتوصل اليه
واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات
المتصلة واما غير صريح كما في الاقترانيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية
فراجعة اما الى الاستلزام و اما الى الاشتمال فالاول باشتمال المتوصل او بالاستلزام بينهما
هو القياس و عرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر
والذي باشتمال المتوصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل
واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الاخر كما يقال كل انسان
ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي
هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان و القياس اما استثنائي
لان العاص ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار
موجودا فلم تكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة الى نوعه
اربعة و البعيدة اثنان و باعتبار المادة القريبة خمسة و البعيدة اربعة لان
اما ان يكون الاوسط محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول او محمولا فيهما وهو الثاني
الاقتراني اما باعتبار صورته الكونية اعني الهيئة الحاصلة للحد منه بسبب
نسبة الاوسط الى الطرفين منحصر الى اشكال اربعة لان الاوسط اما محكوم به
في الصغرى و محكوم عليه في الكبرى و هو الشكل الاول او محكوم به فيهما و هو الشكل الثاني

او محكوم عليه فيهما و هو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى محكوم عليه في الصغرى و هو الشكل
الرابع و باعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة للكل من المقدمتين بسبب
الحمل والاتصال و الانفصال منقسم الى خمسة اقسام و ذلك لانه اما ان يتركب من الحمليات الصرفة و هو
الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة و هذا الاخير اما الشرطي والقياس
باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا او تاثيرا اخر غير التصديق
اعني التخييل بحيث تسهل على النفس و الاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني
ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل
و الا فالمغالطة و باعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر
و المظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات
التي هي مادة البرهان و الجدل وحدها كما قيل المقدمات اقسام لمادتها فما
و احدها فليجعل في المادة الموعود ما و احدها مفيد الجزم في النتيجة لانها الحكم
في النتيجة اما يقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم المسلم معتبر فيها
فالوفاق تحكم و ايضا عبارة المتن تدل على ان القياس الاقتراني منقسم الى ما الى خمسة
و اربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني لان القياس الاستثنائي ايضا منقسم الى هذه
الاقسام و الاستثنائي منقسم باعتبار اقسام ... وكذا اعتبر الحكم في المتصل وهي حقيقية
حيث ان القياس الاستثنائي اما متصل و هو ما يكون فيه احد جزئيه استثنى فيه عين المقدم
فينتج عين التالي و اما ان استثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لانه
صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم و انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم و اما
ما استثنى فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم
صدق لازمه و لا انتفاءه و كذا صدق اللازم لا يستلزم صدق الملزوم و لا انتفاءه لجواز
ان يكون اللازم اعم من الملزوم و اما منفصل حقيقي وكذلك ينتج فيه اربع نتائج المنفصلة
التي هي مانعة الجمع والخلو معا لان كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع بين
الجزئين و المنفصل التي هو مانعة الجمع فقط استثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر
لامتناع الجمع بينهما و استثناء نقيض احد الجزئين لا يستلزم عين الاخر و لا نقيضه لجواز
الجمع بين الجزئين و اما منفصل حقيقي مانعة الخلو استثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الاخر

ماديا لكان منقسما و يلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته
لا من حيث لحوق طبيعة اخرى و انقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث
ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة
فانقسامها الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وحينئذ يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي هي مجردة
مجردة عن اللواحق المادية من المقدار و الوضع قد عرض له الوضع و المقدار و الحال
منقسم الى اجزاء متشابهة محال فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان
المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية و الوضع ان
الاجزاء متشابهة في الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل في المركب و تركيب من اجزاء
غير متناهية و الاعتراض عليه ما ذكر في مبحث تجرد النفس و اما ان كل مجرد عاقل فلان
كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريئا عن الشوائب المادية و كل ما هو كذلك فلان
ماهيته ان يكون معقولا لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك
من جهة العاقل و كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل
ما يصح ان يعقل فيعقله يصح ان ينتقل عن صحة الحكم عليه بالوجود و الوحدة و ما اشبه
ذلك من الامور العامة المعقولة و الحكم يقتضي تعقل المحكوم عليه مع غيره فاذن كل
ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره و كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح
ان يكون مقارنا لذلك الغير و كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات
يصح ان يكون عاقلا او كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة و اما الكبرى
فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة
المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة
المطلقة و استعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة
المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل و المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على
الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها و الا
يلزم الدور فان صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا
وجد في الخارج مجردا قائما بذاته يكون صحة مقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة
في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته

وبالعكس لامتناع الخلو عن الجزئين و استثناء الجزئين لا ينتج شيئا و الاخيران يفيدان الظن
و تفاصيل هذه الاقسام مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء و التمثيل يفيدان الظن
اما الاستقراء فلانه يتتبع جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فتتام ان علم انحصار الكلي
و ثبوت الحكم في كل منها و هذا نوع من القياس الا انه اما الشرطي يسمى القياس المقسم
والا فناقص و هو المفهوم من اطلاق الاسم و لا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام
قولنا العدد اما زوج او فرد و كل زوج يعده الواحد و كل فرد ايضا يعده الواحد
فالعدد يعده الواحد و هذا يفيد اليقين و مثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس و البهائم و السباع كذلك فالحكم بان كل
حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي
لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ و اما التمثيل فهو
الحاق جزئي بجزئي اخر في حكم لمعنى مشترك بينهما جامع بينهما و يسميه الفقهاء قياسا
والمشترك جامعا و الجزئي الاول اصلا و الجزئي الثاني فرعا و هو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان
لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا فان ثبت
ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعة بل يكون علة بحيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال
بالكلي على جزئياته و يكون ذكر الصورة ليكون الحكم ثابتا فيها لغوا لا اثر له اصلا و الحكم
ان تفاصيل هذه الطرق مستقصاة البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اي في
غير المنطق كالاصول لا يراد ما هو زائد على ما ذكرنا ههنا والتعقل و التجرد ... اقسام
انقسام الحل اقسام الحال فان تشابهت غرض الوضع التجرد و الاول ... ما
لا يتناهى و لا يسلم التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المقارنة يعني ان كل
عاقل مجرد فالعاقل و التعقل عبارة عن ادراك شيء لم يعرضه العوارض الخارجية التي تلحقه
بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم و الكيف و الاين و الوضع الى غير ذلك
و التجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة و لا مقارنا للمادة مقارنة الصورة
و الاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة
المعقول في العاقل و كل ما هو محل لصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان

يمتنع ان يقال انه معقول الى معارنة الحال لمحله ولا يمتنع بالنسبة الى المقارنة المعقول للمجرد المجرد
في القائم بذاته مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكلما يصح ان يكون
عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه
تعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان فيمكن تعقل انه تعقل ذلك الغير
وتعقل انه تعقل ذلك الغير مستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل
المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا
لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين
فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه دايما حاصل لا تغيب اصلا فيكون التعقل
دايما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل معقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة
اما ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقول المسلم لامكان المصاحبة بيانه الاثبات
كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا اخر وباقي المقدمات كما ذكرنا واعترض
عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما
صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض المجردات
بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان لزوم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة
انما يتم اذا امكنت المقارنة المطلقة لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يمتنع لذات
المجرد المقارنة المطلقة فيمتنع المقارنة الخاصة اعني المقارنة في العقل لا لذاتها
صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد حيث
لا يتعقل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره
اسباب لو صح صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على اسباب
نفي صدق المقارنة المطلقة بالنسبة اليها الى الثالث فلزم احد
الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل لو صح
صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو
كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتم الوصف فلا دور
اجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا
ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد المقارنين موجود في

وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم
فصحة تعقل الغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير

ذاتية

كما يستدعي ... اشتراك الحقيقة ... المستلزم ...

تام في قدرته ملا تحقيق الوصف فلا دور وثانيها انه يجوز ان يكون خاصية بعض المجردات
ان يتعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يتعقل ذاته كما في العقل والحس على ما قيل الا ان
رتبة لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج لمقارنة
الشعور والمغايرة في التابع اي ام الصفات الصادرة القدرة وهي ابو ... على
الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة وفي الصورتين
اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول هو ان يكون مصدرا لفعل
واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدر الفعل واحد
بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة
بالقصد والشعور هو النفس الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة
لا بالشعور هو النفس النباتية فالقدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان مبادي القدرة بالشعور
وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الاثار
منشا القدرة بحيث يكون مبدا لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة باعتبار
لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة لا تكون قدرة بانتفاء الامرين الحاصلين
في الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس
فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة عند من يقول علي
الاشعري فلا بد فلا يتاتى من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التاثير بالفعل
بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الامدي حيث
قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على
وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة
الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وهو مانع ما يتاتي
لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد
اصلا على ما ذهب اليه جهم بن صفوان الضرورة في حركة الرعشة والبطش
وحركة السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها
الترجيح والتخصيص ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل كما في المزاج انها
بدون التاثير بالفعل بل ليس قدرة لفعل والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة

على

تحقيق القدرة

ما

تاثير
حصول

في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الاخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع
فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة
تغاير المزاج في فوله وتفارق الطبيعة والمزاج لمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف
ونشر مرتب ومعنى للفعل يعني ان القدرة تسمى صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر
هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه
ممكن صحيح ولم يجعل القدرة حكما صحيحا والا لزم التغليب وانما جعله حكما صحيا بالنسبة
الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على
السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره الحكم
لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى
انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي فلا يتعلق
بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتعلق القدرة المتعلقة بها وقال
الامام الرازي القدرة تطلق على القدرة التي هي مبدا الافعال المختلفة بحسب متى انضم
اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر
ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة
المستجمعة لشرايط التاثير فمنها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا
في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر
سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرايط المعتبرة
في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص
بتعين وجوده فيكون المقدورات المشتركة الاولى ان القصد المتعلق بكل مقدور شرط
لوجوده دون غيره ونقل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة المستجمعة لشرايط
التاثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ونقل المعتزلة ارادوا بالقدرة
القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين
واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة
عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة

الاربع

وفيه نظر لان الشي الواحد قد يكون له اثار متغايرة

القوة

حصول الاخر

القوة

لشرايط التاثير والتقدم الفعل للتكليف الكافر والشائع ولزوم احد المحالين لولاه
اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة
الى الاول واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلاثة وجوه الاول انه لو لم تكن
قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والثاني باطل بالاجماع فالمقدم
مثله بيان الملازمة انه في ذلك لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور
غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وجودها مع الفعل
يمتنعان لان القدرة لا بد من كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل في الوجود
الوجود وكونها مع الفعل يلزم ان يستغني عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل
موجودا فلا حاجة اليها لان استحالة العدم اما الوجود وتنافي اللزوم لازم
للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم تكن القدرة
قبل الفعل بل مقارنة له غير مقارنة عنه لزم احد المحالين اما قدم العالم او
حدوث قدرته تعالى لضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر والثاني بقسميه باطل
واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال على تقدير
ان يترك الكفر في ثاني الحال فلا عدوان فيه على الايمان وان يتبدل بالايمان لم يكن مكلفا
به فيه لاستحالة تحصيل الحاصل فيمتنع التكليف عند القدرة التي هي شرطه
اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون
المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف
فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل الحاصل
لا بتحصيل التحصيل ولو جاز ان يتم التكليف حال القدرة فانه يتوقف تشنيع المعتزلة
على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة
فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا لانه لا يكون عدم التكليف قبل
القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة
واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى
القدرة وما يتوهم من انه يلزم في احداث الحادث وايجاد الموجود
فجوابه ان الحال احداث الحادث باحداث اخر وايجاد الموجود بايجاد اخر

ولو فساد

بقسميه

التكليف

كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق
مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرته تعالى
قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها وايضا احتج الاشاعرة
على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجه آخر وهو انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت
قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون
العلة وهو محال واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى وما قال من ان
الوصف لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته مما لا يجدي نفعا
لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نسلم ان العرض
لا يبقى زمانين ولو سلم فاللازم هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا
واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل
بينهما زمان ممنوع ولو سلم فيجوز ان تنعدم القدرة وتحدث مثلها فيكون لها بقاء
بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل [illegible] وجود المقدور
اما بالقدرة الزائلة فيوجد المقدور او الحاصلة وهو المطلوب لا يقال [illegible]
من الاشاعرة والآخرين لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة [illegible] لو كانت القدرة قبل
الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا [illegible] لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين
وهو ان يكون الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب
اولا بالنقض بالقدرة القديمة فانه لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل
وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما
تجب في زمان تعلق القدرة به اولها فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة
وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا
بالحل وهو يكمن معنى قوله حصول الفعل قبل الوقوع ممكن فانه قد يراد به معنيان
الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروط
بشرط كونه قبله والثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل
لكن غير مشروط بشرط كونه قبله ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول
لكنه لا ينافي المقدورية واما حصول الفعل من القادر لان هذا [illegible]

يعني وجوب القدرة مع زمن الفعل

الرازي

الفعل موجود [illegible] حال الفعل قبل وقوعه [illegible] ان لا يكون

من وجود الفعل في ذلك الزمان وهذا مما لا يلزم المساهمة فيه بل فيه مع فرض كون ذلك الزمان
قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هو المجموع [illegible] دون الفعل وهذا بل هو ممكن
في حد ذاته فظهر انه لا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به
والمعنى الثاني فانه يحتمل ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل
ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما اذا
قعد زيد في زمان بشرط قيامه او مع كونه قائما فانه ممتنع وليس في زمان قيامه اذ يمكن
ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يكون
الا مع مقدور واحد بالشخص لقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه
ما مر في ابطال اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص [illegible] اذا كانت كل
واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد
جوز فيه اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا كما في افعال العباد
الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يكون
الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر
زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان [illegible] محل للفعل الواحد بل يكون كل واحد من الاثنين
محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين
على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور
لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان
لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى فلا يمكن وقوع المقدور الواحد
الشخصي الا من قادر واحد وانما [illegible] اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع في
[illegible] اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى وقد مر [illegible]
ان المعلول ينعدم بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلهما اي [illegible] افراد القدرة
في ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان يكون متماثلة لانه يمتنع ان
يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعينه [illegible] دليل امتناع اجتماع
علتين مستقلتين واذا [illegible] امتنع ان يكون قدرة [illegible]
على مقدور مماثلة لقدرة على مقدور آخر والا لكان لكل واحد من القدرتين

المماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وقوع المقدور مع تعدد القدرة
عليه من شخص واحد فورد المنع في هذا المذهب وقال ولا استبعاد في تماثل القدرتين
لان حال القدرتين كحال القادرين يجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد [illegible] لا يجوز وقوعه
بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين [illegible] من قادر
واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين
في هذا الزمان [illegible] وقوعه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في
زمان واحد وقد حكم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحدهما وحدها في
زمان [illegible] جاز وقوعه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى [illegible]
بالثانية [illegible] امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة
اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا
فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني
واحتج المصنف في اثبات كونه عرضا [illegible] الضرورية بين الزمن والممنوع
القيام فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام
وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس في الممنوع [illegible]
ان يحيل [illegible] عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما
[illegible] الفعل [illegible] والرفع ايضا كذلك فلم يحكم بان احدهما قادر دون
الآخر قلنا الممنوع [illegible] من الفعل وهو [illegible] وانما التفرقة
من خارج بخلاف الزمن فانه [illegible] المص [illegible] المحققين ان
القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة توجب [illegible] للاعضاء ويكون
القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت بهيئة تحصل عند سلامة الاعضاء
ويسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم [illegible] فكانت القدرة
وجودية والعجز عدميا وان اريد [illegible]
[illegible] الاحساس فالعجز وجودي [illegible]
وجودها ويضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة
والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا

القدرة

لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل
بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يستلزم تضاد الملزومات وايضا يضاد الخلق الفعل لتضاد [illegible]
فان الفعل قد يكون تكلفيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة
والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشي صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير
صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات واحدة [illegible] فيجب
ان يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل فلا
كيف والظاهر اجتماعهما في محل واحد بالنسبة الى فعل واحد [illegible] ان تينك الصفتين
المتنافيتين لازمتان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع الملزومين الوجوديين
اللذين لا يتصادقان وذلك معنى التضاد قلنا الجواب ان تنافي اللازمين في الحمل يستلزم
تنافي الملزومين [illegible] لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا يصدق احدهما على الاخر والمتنافي
لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الانفصالية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية
اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى التنبيه
[illegible] فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك
المنافي من حيث هو مناف والملائم هو كمال الشي الخاص به [illegible]
للذائقة [illegible] والتخلف [illegible] وادراك
[illegible] على ما هي عليه [illegible] من حيث هو ملائم
لان الشي قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب
والهلاك فانه ملائم من حيث استلزامه النجاة وغير ملائم بل مناف من حيث
[illegible] من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث
مناف [illegible] ان الكلام واللذة
والالم ادراك المخصوص من حيث [illegible] مخصوص بهما الملائم
[illegible] اللذة والمنافي في الالم [illegible]
[illegible] بالقياس الى المدرك لان
الامر [illegible] في شي [illegible]
[illegible] في شي [illegible] وان لم يكن منافرا له [illegible]

بحث اللذة والالم

وكلف بالحس ان كلف اللذة والالم بالحس الا المدرك كان امرا بعيدا يلتذ به
احد ويتالم به اخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن
التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا لملائم لكن لم يثبت
ان اللذة نفس ادراك الملائم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير
المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي
ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب مثلا غير
مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي فان حصل كيف منافيا لم [illegible] المنافي وقد
اختار ان تصور ماهيتهما وابطال صور الملائم والمنافي واجيب بانه لعله اورد [illegible]
مع عدم احساسها [illegible] دون احساسها [illegible] وايضا تصور الكيفية [illegible] الاسباب
ويراد به [illegible] ما ذكر [illegible] الاسلام يتصور كيفيتهما [illegible]
الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا الخروج الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
منه الخلاص عن الالم كالاكل بالجوع والجماع لدغدغة المني وغيره [illegible] لا يجوز ان
يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور
المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليس
طبيعيا حصل ادراكها الذي هو اللذة انا نشاهد [illegible] احدهما ان اللذة دفع
الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق اخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من
غير [illegible] مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا
على الاجمال بان يخطر ذلك بباله فضلا لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الوالد للولادة
اول مرة وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة بالتدريج وفي
ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق
اليه وقد يحصل تاغل عن الشعور والادراك والمعنى اشار الى الاول
بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة غير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى
الثاني بقوله ولا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلانسلم انها منحصرة
فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن الالم لا غير والمقصود في نفي الكتاب [illegible]

بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل طغيان القلم قال
الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فان المجاز انما يولم لانه
يفرق اتصال العضو وكذا البارد يولم بتفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب
انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والا فسود
الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من
المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التجميع
المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها تفرق بكثيف والاصوات
القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وانكره
الامام الرازي بوجوه منها ان من قطع بده بسكين شديد الحدة في الغاية
لم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف
الالم عنه بل تفرق الاتصال يفيد العضو سوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي
زمانا وان كان قليلا فربما يبقى العضو المقطوع بلا استحالة الى مزاج غير طبيعي
الالم الذي هو مسببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل لو فرق اتصال
اجزاء المغتذي وتوسط بينها وتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل
بشهادة الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم قال قيل
التفرق الحاصل من التغذي والنمو تفرق اجزاء صغيرة جدا فلصغرها لا التفرق لم يحصل
الالم اجيب بانه كلي واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان
تلك التفرقات كثيرة جدا الا ان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تحصل بحيث يحس البدن
دون اجزاء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فاحسن ما يدفع به ان المراد بالسبب الذاتي
ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط
يتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والغذاء
وان كان فكذلك لكن متعقب يتشتت فلا يبرح للشعرة واستمراره ومنها ان
تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة الكرهة في سعة العضو فوجب ان يكون
ايلام الجراحة اقوى من ايلام السعة ولبس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم
لو كان الالم سعة العضو انفصالا تفرق الاتصال وليس كذلك بل هو

لا يحصل بواسطة الكيفية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان
التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان
التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول
ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف بعض الافراد ويكون ذلك الامر بسبب هذا الانفصال
موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق
الاتصال على ما مر وكان المصنف اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق
وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان مستو ومختلف فالمستوي مزاج
غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي
والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم
من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك لم يولم لسعة الحرب ما لا يولم الابرة
بل ليس لاحد ما يثبته اما الاول فلان سوء المزاج المستوي فانه لا يولم وعليه
برهان اني ولمي اما الاني فلان المدقوق الكثير حرارة صاحب الغب
ولهذا تذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب تحرقه دون حرارة
الدق فان صاحب حمى الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا
دون المدقوق واما اللمي فلان الاحساس شرط تخالف الكيفية الحاسة
وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثير في اللامس من
المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثير فاذا تمكنت الكيفية
المنافرة في العضو وازالت كيفيته الاصلية كما في سوء المزاج المتفق
فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية
المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية
باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة واحساس المنافي الذي هو
الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت ضعفت الشعور بها
متدرجا اذ يجب استمرار تقل المخالفة بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس فيها
فيضعف التاثر والاحساس حتى يبطل الشعور بتلك المحسوسات المستمرة
لحصول التوافق بين كيفية الحاس والمحسوس ولذلك كان الخافق فيحتاج

يستحق هواؤه اولا حتى يشتد عليه فيتاذى به وذلك لمخالفة بدنه لكيفية هواء الحمام حتى
اذا لبث فيه قليلا ساعة اثرت فيه حرارة الحمام وتسخن وصار كسخونة بدنه هواء كيفية
هواء الحمام فلا يدرك سخونة هواء الحمام ولكل منها اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو
اي العقلي اقوى كما كان لكل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان لكل
من اللذة والالم ايضا قسمة حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة
واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء
فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد وقد يعرض له منكوح شهي ومطعوم
شهي فيرفضهما لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منها جميعا فان
اللذة متفاوتة بحسب تفاوت الادراك والمدرك فان العقل المدرك ما كان اشرف منها
اشرف واقوى تكون لذاتها اتم واقوى كان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب
اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى تكون اللذة اكثر كان العاشق
اذا ادرك معشوقه من مسافة اقرب تكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان
اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن تكون لذة رؤيته اكثر ولما
كان العقل اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب
المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة كنه ما ادراكه القوى الحسية بالالات ومدركات
العقل لانها مجردات منزهات عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات
منغمسة في الشوائب لا جرم الا تكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس
حال الالم ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى اللغوي
ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او
غيره فالواثق قدرته القادر الماهر في المقدور اذا حصله وترك بالسوء فاذا اعتقد نفعا
في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا
لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد المسمى بالداعي انما العقل
او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض
يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما يعتقد نفعا في شيء ولا يريده الا
اذا حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد ورد بانا لا نحتاج مجرد اعتقاد

النفع اليه او الى غيره واذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما
يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يقدر على الوصول
اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان
الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا
عن ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في
الافضاء الى النجاة يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع
يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة
انه في دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى
النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متحيرا حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان
اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير
داع له يرجح في اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان
من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة
بانه مع التساوي من هذه الاطراف لا يرجح احسان احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك
الطرف كما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا وقالوا ان التساوي من جميع الوجوه
في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة
من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور
في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة
قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق
الذي على يساره لان القوة اليمنى اكثر والقوى تدفع الضعيف كما هو المشاهد
فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب
الى اليمين والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ثم ان الشيخ الاشعري واتباعه
ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مثلا
لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين منحصرة
منحصرة في هذه الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين
لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانتا مختلفتين لصح جاز

امتناع الاجتماع

اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شأن المتخالفين كالسواد والحلاوة المتخالفين
يجتمع مع ضد الاخر الذي هو الحموضة ممنوع وجواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده
لانا ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان
واعترض عليه بجواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهة ما لا ضد ارادة الشيء ارادة ضده
بانا لا نسلم اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر جائز لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم
مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر
لا نسلم اجتماع الضدين اولى ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين
مرادا من وجه ارادة على السوية اعني ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح ونقصا
يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد
فيه مضرة ويمكن دفع الاعتراض بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه معتبرة بالصفة
المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك ان ما هو بهذا التفسير لا يمكن تعلقها بالضدين
ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او بميل يتبعه
لجاز فيها كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهة المشعور به صدور
ومراد الشيء او يكره من غير شعور بضده فارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا عن
ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد فهي انها نفس
كراهة الضد المشعور به والاعلام لا اشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط اقول
لا صح لدعوى الاتحاد سيما هنا لان ارادة الشيء قد توجد ولا توجد كراهية المشعور به
وذلك عند عدم الشعور بالضد لا محالة كيف لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا كراهة ضده
المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به هي نفس كراهة ضده المشعور به
لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به
وذكر ط والقائلون بالتغاير منهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي الباقلاني والامام
الغزالي الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكرهه بل اراده
لزم ارادة الضدين وهو ممتنع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان
واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة كثير من الامور
المشعور بها وجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر وزاد هذا الاخير بانه

من تفسير الارادة على رأي الشيخ ومتبعيه واما هذا المذهب اي المذهب الثالث فهو قوله واحدهما
لازم مع التقابل بينهما اي كل من الارادة والكراهة لازم للاخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة
احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الاخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين
لازمة لارادة المقابل الاخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور على ما مر اقول يعني المص
حيث عبر بالضد بالمتقابل اراد تعميم هذا المذهب بان يشمل الارادة الاتيان بالفعل
يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان اذا
خطر الاتيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند التعقل ويندفع عنه المنع
الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز
دون المتقابل مقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فمتوجه ودفعه لكنه
انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة
باعتقاد الضرر على ما اشرنا اليه انفا ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان ارادة
الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجبت المراد اعني لزوم وجود ذلك
الفعل وامتناع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة
القائلين بان معنى الطلب الذي هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور
كما في العصاة واما ارادتنا اذا تعلقت بفعل غيرنا فانها لا توجب المراد
اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسنا فانها لا توجب ذلك المراد عند
الاشاعرة وان كانت مقارنة له وخالف في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من
متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء
معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو
ان القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد للفعل لا عزما عليه لان
الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يعزم على
الفعل ولا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين
النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو
التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى
درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل

الى درجة الجزم مقارنا للفعل ولا مفضيا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل
غير موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم لفوات شرط كتيسر اسباب الفعل او حدوث مانع
من موانعه فلا يوجد الفعل بحسب اتصاله واذا لم يكن ذلك التوطين البالغ حد الجزم موجبا
للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فلذلك اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل
بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه
واما الاشعري فلم يجعل العزم من قبيل الارادة بل من اخطارها وعلى هذا القياس
حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل واما ما ذكرنا اشار بقوله ومعناهما اعتبارهما بالنسبة
الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة معناهما اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره
فارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت
حادثة فبخلاف والمذهب المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت
قديمة فبخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان
بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس
الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق
بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل
لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة
للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا
فسرت الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد
الشخص ان في اعتقاده نفعا او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد
وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها
فينا الى ارادة اخرى وكذا الكلام في الثانية ويلزم التسلسل
ايانا على الارادة فان الحكماء اختلفوا في ان الارادة المقدورة
المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى او لا
لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادة وقال الجبائي يستحيل
كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما يلزم من لزوم التسلسل واعترض عليه

تحقيق معنى الحيوة

بان كون الارادة مختصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يصح كون متعلقها مقدورا
البتة لجواز ان يكون صفة متعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد
طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وجه لغو وهو ان الانسان قد يدرك
دوا كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه فيتنزع عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده
اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى ومن لحمال
في شي واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في
الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابل للارادة وفي اللذيذ الذي يريد
الكراهة من الزناد دون النفرة الطبيعية وكما ان الصائم في الحرام منفور عنه هذه
الكيفيات النفسانية التي ذكرت تتبع الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة
مشروط باعتدال المزاج باعتدالا نوعيا عرفيا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو الى
البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد
بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض منها
سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما قيل هو ان لكل
نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج
عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان
فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى
المحركة لجلب النافع ودفع المضار ويكون الحيوة مشروطا باعتدال المزاج ومبدأ لقوة الحس والحركة
فسائرها بالعرض وكذا القادرة لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن تدل الاثار لو
ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسهما وان الغاذية في النبات والحيوان
خسيسة فيلزم من مغايرة تلك المغايرة بهذه لها فاستدلوا في العضو المفلوج وفي العضو
الذابل والاشارة الى البعض التعشق كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن
غير اغتذاء في الذابل واعترض عليه بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء
لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوى
ولا تصدر عنها بالفعل آثار الحيوة لحصول العضو التعشق مثلا بل ويصدر
عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والنامي غير الذابل وارد بانه

كون ان تنبع قوة من بعض آثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض
فلابد من البنية بمعنى لما كان الحيوة عندنا مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية
والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتالف من العناصر
على ما مر وشرط الحيوة انما الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة
الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من
القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند المصنف مشروط باعتدال المزاج النوعي
و البنية والروح الحيواني وآثار الاشراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء
على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج
عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع
نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الا ان يحس الفعل المسمى بالحيوة ليس مشروطا
بشي مما ذكر قطعا بل ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الاجزاء التي لا تتجزى فانا لو
على امتناع كون الحيوة مشروطا بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من
البنية جميعا وهذا يقوم بكل جزء واحد فالاول ليلزم قيام الوصف الواحد بالكثير من محل واحد وانما ان تقوم
بكل جزء حيوة على حدة اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالاخر فيلزم الدور او لا
فيلزم ترجيح بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا تعلق لها بالكون
ان تقوم بالبعض فقط لاستحالة ترجيح من غير مرجح لانا نقول فيكون الحق هو ذلك
البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس
من قيام الوصف بالكثير في محل واحد او تقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر من قبيل
المعية دون التقدم فلا يلزم الدور او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا
بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية هي العناصر
المختلفة الحقائق لا مانع في ان يكون الحيوة غير مشروطا بالبنية حتى يقتضي
في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة بقيام حيوة
بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية
ويقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها
كالعمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين

عدميا فتبع هذا يكون الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل
كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا اختص ان يحمل ما ذكره المصنف من ان الموت
فعل من الله تعالى او من الملائكة يقتضي زوال حس الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل
وحمل التعليل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به
التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك يصير الاماتة لا الموت واستدل على كون الموت وجوديا
بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان
المراد بالخلق في الآية التقدير وهو متعلق بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث
والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف او ان الامور العدمية
قد كتبت بعد ان لم تكن مثل تصف الانسان بها بعد ما كانت غير متصف بها كالعمى فان
احدا يصير عمي بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات
النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة
تصدر عنها اي لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد الممتنع
للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير
راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني
يصدر عنها لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماوفة وزاد
ما هو صحيح بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنها في الوجود
حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها
اغلب في الصحة وقال الامام الرازي لا نسلم مع احتمال في كونها صحة خلاف الحال
وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام
من انه يتناول صحة النبات وهو ما يدل ان افعاله من الجذب والهضم
والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكونان
من الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما مر جوابه
وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ
وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكره في موضع اخر من القانون من ان
الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه

الصحة والمرض

الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان
وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن
ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس بتعريف للشي بنفسه واما المرض فقد
عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة الا ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع
لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو علة
وكيفيته اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة
ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة يحدث هيئة هي
مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة ويحدث هيئة هي مبدأ للافة
في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم
والملكة وان جعل عبارة عن حصول الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكلامه مردد في انه
اي هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة هي سوء
المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شي منها بداخل تحت الكيفية النفسانية
المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الزائدة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال
على ما يشعر به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن
بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن وضع
او شكل او انسداد وكل ما يخل بالافعال وليس شي منها داخلا تحت الحال او الملكة وكذا اتصاف
البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل
من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد ولعله يجعله
من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا
واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم تدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها والجواب
بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تخص المرض اي سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق
الاتصال ونحوها والمنع انه كيف هي سام يحصل عند هذه الامور وتختلف باعتبارها
وهذا ما قيل انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة
على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن
والغضب والخوف والغم والخجل والحقد قد تعرض للنفس كيفيات

نابتة لما ارتسم فيها من صور النافع والضار كالروح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الخارج
قليلا قليلا طلبا للوصول الى اللذة والحزن كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا
قليلا هربا عن المؤذي والغضب هو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام
والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا عن المؤذي والهم وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر مرغوب فيه غير موثوق الوقوع وهو الرجاء
او خوف فان غلب على الظن وقوعه تحركت الروح الى جهة ذلك الامر الى الخارج والى
المسطور الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل
والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن
ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا والحقد وهو غضب ثابت واو ان
احدهما غضب ثابت والالم تتقرر صورة المؤذي في الخيال فلا يشتاق النفس الى
الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد
الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان
كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات المنفصلة
كالاستقامة والانحناء والتقعير والتحديب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية
والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا تكون عارضة
بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتحديب
للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى
ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد
من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل
من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن
لا خفاء ان جزأه الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة
بالكميات واجيب بان بنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح
ومن كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا اشتباه في كون الكيفية محسوسة وكونها
مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة
للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر

ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية الموجودة اذ لو اعتبر تركيب
الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الاذواق
التي حصلت بينها ثنائية وثلاث ورباع وغيرها الى ما لا نهاية مع انهم لم يعدوها ولم يعدوا
من انواعها واجيب بانه لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبار
يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الضوء
مع الاستقامة والانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة
لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تعرض
الا المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي
واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة
والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في علم الرياضيات ومنها ما هي
عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا الاسباغ الاختصاص بالكم والحق
ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون وكيفية حاصلة
من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين
عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام
فيه انه لا شك ان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا الذي
النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الا وقد بطلت وحدث
نهاية اخرى فيثبت ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة
والانحناء امام فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوال التابع بتجدد ذات
الخط واذا كان كذلك استحال انطباق هذه الانواع على نوع آخر منها فاسم الاقوس
المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له وعلم من هذا ان ما يقال ان
كل قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التخييل الكاذب وقد اجيب
عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم تبق تلك النهاية المخصوصة
التي هي المستدير بل ذات الخط باقية بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى
صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الآخر
والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير حتى يعود الى وضعها فان محيط

دائرة على سطح منطبق على خط مستقيم في ذلك السطح عادة ما في الباب ان الانطباق فيهما
تدريجي وفي المستقيم دفعي على انا لا نم احتسار ان انطباقهما في الشاذ وان الحكم بالكلام
من ايا بين محال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد عرف
بانه الذي اثبت نهايتاه وتحرك لا يتغير وضعه ورد بان فيه توهم كاذب ولو
صح لتغير وضعه ضرورة ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد وشعاع البصر
ستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان النبال اذا ارادوا ان يعرفوا استقامة
الفروع اوقعوها في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه
والكامل موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى
جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي
خط مستقيم مساوي الطرفين وحركة طرفه الآخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول
واعترض عليه بانه ان اراد به القياس الحقيقي فهو لا يفيد اليقين وان اراد
به معنى وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبق
على سطح مستو اذا ثبت احد طرفيها وحرك الآخر حصلت الدائرة ايضا
اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير
وكذا عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضدا للخط المستدير لان المتضادين
لا بد ان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان
على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط
المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن
عارضيهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فقيل الحكم الكلي صحيح دون
الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير
اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير
المستوي فان خط الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو وقد توجد فيهما خط
مستقيم وعلى تقدير تسليمها الصابقال لا نحو ان يكون الاستدارة السطح
والاستواء شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل لهما دائما
لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا حتى المر اللموضع

ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما
اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد الموضوعين لا يستلزم
عدم تضاد العارضين الا يرى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدقهما معا على
عليها مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول تحقق مراد المص انما ذكرنا
ما قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل
خط مستقيم يمكن ان يكون وتر القسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا للمستدير
لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك
باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في مبحث التضاد وايضا فكل قوس يفرض ضدا
لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون ابعد بالضد او باقليس
من تلك القوس ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا الخ منها لا يقال طبيعة الاستدارة
واحدة في المستديرات فيكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيم
ومضادة له لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج
ما هو مستدير معين ولا بد من المستديرات المعينة اولى بالتضاد فلو فرض
وجاء اسم حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع
فلا يكون ضدا له قالوا والتضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون
لتغي غير متناهية فلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه
بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم
ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة
اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد بالجسم
كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر كما في المضلعات الشكل
هيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد
بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد او حدود ومع انضمام اللون
يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث المضافات وهو
جنس او مشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة
اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى

وبهذا ليس مضافا حقيقيا والمجموع المركب منهما ومن معروضهما مضافا مشهوريا وقد يسمى
نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس بهذه خاصة للمضافين
المشهوريين فانه اذا نسب احد المضافين المشهورين الى الاخر من حيث انه مضاف
وجب ان ينعكس تلك النسبة فنسب اليه الاخر ايضا فكما يقال الاب اب الابن يقال
الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الاخر لا من
هذه الحيثية لم ينعكس فلا يقال الاب ابو انسان لم يقل الانسان ابن الاب واما
المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس او لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم
الانعكاس قد لا يعتبر الا باعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يعتبر اما على
تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على
اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه ايضا
التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلابد
وان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلابد
وان يكون الاخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودين بالفعل موجودين م
كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة
كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان الاخر
التأخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان متضايفان مع ان
المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل اجيب بان التقدم
والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل الى قياس ذات المتقدم الى ذات المتاخر
فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما اعتباريا فلا وجود للمتضايفين هناك في
الخارج بل في الذهن وهما متعاقبان فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين
المشهوريين انما يجب بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما موصوفاهما اذا
وجدا معا فيتعلقان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر
وليس كلامنا في ذات الموصوف وصح ان تعرض الاضافة للموجودات اجمع
للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر
والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد

والانتصاب والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وثبوته ذهب
جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج ووافقهم المصنف
عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله والا لتسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة
في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة
لها حالة فيتسلسل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا ينفع تعلق
الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فيقال ان
مثلا لا يحتاج في كونها خالة الابوة العارضة له والا الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى
اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان
التسلسل ليس من جهة المنسوب بل من حيث ان الابوة لها حالة في محل فيعرض لها
اضافة اخرى ما لم تنتسب اليه كالبيت وبنيتها لا تعلق لما كان مفهوم الابوة مغايرا
لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها حصول م
في محل فليس لها وراء كونها حصولا في ذلك فلا يلزم كان حصول ذلك الحصول
في المحل بعين ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول
الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء او كيف لا وتحقق الشيء في نفسه
مقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى
الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة مشاركة لكانت م
لسائر الموجودات في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف
تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة
مخصوصة يوجب وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه عليه
وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي
الاضافة فانما يلزم تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء
في ان الاتصاف نسبة تعرضه وهو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة
بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله وللزم عدم التناهي في مراتب كل م
الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها
بحسب ما لا نهاية الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة

وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلاثة والاربعة وغيرهما من
مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل عدد من مراتب
الاعداد لا تترتب فيها وان كانت مراتب الاعداد في نفسها مترتبة واشار
الى الرابع بقوله وتكثر صفات الله تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في
الاعيان لزم تكثر صفات الله تعالى الواجب لامتناع ... والتالي باطل بيان الملازمة
ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فيتكثر الاضافات بحسب تكثر الموجودات
واعترض عليه بان بطلان التالي انما هو على برهان التطبيق ويرد عليه
ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها
وان بني على ان الكل متفقون على انه تعالى ليس له صفات موجودة غير
متناهية كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف
الباري تعالى بالحوادث لانه له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد
حدوث الحادث واجيب عن هذه الوجوه الاربعة بان القائل بوجود
الاضافة لم يثبت قابلا لوجود افرادها كلها بل لوجودها في الجملة فيجوز ان يكون مضاف مشهوري م
بعضها موجودا دون بعض ويخص كل مضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون
مضاف حقيقي واحد بمحل مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي
عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف
الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان
يتعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري
اخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين
ان كان على صفة مخالفة لصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة
والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق
على اختصاص كل واحد من المضافين المشهورين بواحد من المضاف
الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة
واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف

والاتفاق بل هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون
هناك ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار او زائد في الطرفين اي
باعتبار او حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار او حقيقي
موجود في شيء منهما مثال الاول العشق لان اختصاص العاشق بالعاشقية
من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله
ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية
واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يستدعي حصول صفة حقيقية في المعلوم والا
لزم اتصاف المعدوم بل الممتنع بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال
فان الاتصاف باليمين واليسار لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع
من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون
يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض
النسبية وقد حصروه في الاربعة انواع والمصنف اشار بقوله وانواعه اربعة
عندهم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في
الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث
يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع والاظهر كل الثالث بينهما م
دون نفسه يشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث هناك بالفعل
بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون
وان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا
في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيز ثان واولية الكون في الحيز في السكون
قد لا يكون محسوسا بل معدوما كما في ان كون الان لا يتحرك قطعا ولا يحصل في حيز
ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يعدم المتحرك في ان الانقطاع الحركة
فلا يحصل له حصول ثان فان قيل اذا جزء الحركة المسبوقة بحصول
في حيز اخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما
يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول من الحصول الاول في الحيز الثاني
على ما صرح به الامدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه

دخول الحركة اليه من حيث الاضافة الى الجزء الاول من نوع وحركة منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في
اوائل حيزه بالنسبة الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في حيز آخر غير حاصل او ان يكون مسبوقا
بحصول اصلا ذهب المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى
خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون
ولا اجتماع ولا افتراق وذهب العاص وابو هاشم الى انه سكون لكونه حاصلا بحصول
ثان في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق والبث او زاد على الكون عشر شروط فيه
فغيره او وجه الحصر بانه ان كان حصولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل فيه الكون
الكون في اول زمان الحدوث واعترض الآمدي بانا لا نم ان بين الحصولين واشار الكاتب
في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لا انا لا نم انه اخص
صفاتها النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وقد قاطعا فلو كان مماثلا للحصول
الثاني فقد لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به اعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان
الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحد والامور المميزة
حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول
منوعة بل ربما لا توجب تعدد الاشخاص فان الكون المتحقق قد يكون اجتماعا بالنسبة
الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر فالحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو
بالقوة هو ما الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا
يسيرا او لا دفعة ولما شاع توهم ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الدفعة
ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا
فيه ... كما ذكره المص وقال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج
ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها وانما الآن والزمان فيها بيان
لهذه الامور في الوجود لا في التصور مجازا او الزمان اللذين هما سببا لهذه الامور
في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال ههنا الحاصل بالفعل وانما
سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تماما بالقياس اليها
وهو التمام لا يستلزم سبق الفقد بل يكفيها تصوره وفرضها وقد يعتبر في
مفهوم الكمال كونه لا يحصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة

للجسم لحصولها ولا اختفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول فيكون حصولها كمالا اولا وهي تمييز
بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول
في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه
متقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها
لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن
ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب فالحركة انما يكون حاصلا بالفعل
اذا كان المطلوب حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه
بالفعل ولا من حيثية اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او
نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا
عن الكمالات الثابتة كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد
لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل
مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل بدون الشعور بما ذكر من كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما
الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصوره الا الاذكياء من الناس واجيب بجوابين احدهما
ان التعريف دل على تصورها بوجه ما والمتصور بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها
وثانيهما ان هذا ليس تعريفا للحركة بقصد به تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل
هو تلخيص وتبيين لمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يضره كون تصورها
اخفى من تصور ماهية الحركة اولى ان الجواب لا ينفي اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف
بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل بالوجه
الاخفى الجوز ... بالوجه الخفي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض
ايضا بان هذا الحد لا يصدق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها
الا بالوهم فليس ثمة كمال او ثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر
ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الآن هذا
منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويكون بعينه مبدأ اذا اعتبر عدم الحدود الواقعة في اثناء
مسافة الحركة وتحصيل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه وليس في ان المتبادر من
التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول

الجسم في مكان بعد آخر هذا التعريف على رأي المتكلمين وهو الحصول بالمكان ... الى
لا يثبتون الحركة في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا انها هو الحصول الاول في المكان الثاني
الاعراض بان يتخلل عدم الحصول في الجزء الثاني لانها حصلت في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودها ضروري
لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز
آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد
من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين
المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به
والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له
في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسبة المتحرك
الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها
وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه
لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول عنه تخيل امر
ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة
الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا
في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة
بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان لا توجد
في آن آن حصول المتحرك في المبدأ او آن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا تتصف
بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده بكل
ظ فلا تتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى
المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون
آنا او زمانا نختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى
لانه حق وبهذا يتم فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق
لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين
وذلك امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد
الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد

فلا حركة في الاين بل هو ساكن مستمر على اين واحد وان تعدد ذلك فتلك الحصولات المتعددة
ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الجزء
الذي لا يتجزأ وقد عرفت بطلانهما وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون
الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو باطل فرضا اجيب بان
تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فان كانت هذه الامور متحدة تشخصت
الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الى اصل الموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في مسافة
واحدة وعدم فرض ذلك الكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط المتشخص
الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا
المتشخص بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة
ان كانت متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم يكن
متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تفرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة
في المسافة امور اعتبارية معدوم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي
حد يفرض في مسافتها تفرض لها هناك نسبة وان كانت النسب التي يمكن ان يفرض لها في
حد وآن سابقين او لاحقين فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحد بالشخص مستمرة
فيما بين المبدأ والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك
في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة في الاين بل
هو ساكن مستمر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستمر على واحد
منها في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستمر على واحد منها في اكثر
فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون الآنية اما متعاقبة متتالية
فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة بزمان فلم يوجد في ذلك الزمان شيء
من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية
لانا بينا ان للمتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا
بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستمر تختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب
تعددها ولما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بحسب الفرض
وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حد ان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن

ان يوجد في ذلك الاين المستمر ايان متصلان بل كل انين متوهمين فيه يمكن ان يوجد بينهما
اينا غير سابقه كما ان كل سطحين متوهمين على خط يمكن ان يوجد بينهما نقطة غيرهما فيلزم
سابقا الآنات ولا يستطاع الحركة ولا يكون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة
غير قارة في كل آن يوجد تكون هناك كيفية اخرى وضعا ولا يمكن ان يوجد في تلك الكيفية الجزء الغير قارة
كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين متوهمتين فيها يمكن ان يوجد بينهما كيفية اخرى فلا يلزم
شيء من المحذورات اقول القول بان المتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لو تمادى لحصل
مراتب الحركة لا متناهيا مما يأباه الضرورة وعن شبهة الوهمي يتوهم ان الحركة لو حصلت
في الاعيان فاما ان يكون منها موجود في الحال اولا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن
شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان
الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي لو وجد في الحال
وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان
الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة
في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة
على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني فنختار انه لا وجود
لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان
يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك
بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي
واوائل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الافعال التي تنسب اليها
ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر فان قوله الموجود في الماضي
هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يسلم
في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل
احد جزئيها انما يسلم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل المنع
على اي حال وتتوقف الحركة موقوفة على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو
المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليها اشار بقوله على المتقابلين لان
المبدأ والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها

وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلة
والمحرك هو العلة الفاعلة وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليه اشار بقوله والمنسوب اليه
لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان فان الحركة لابد لها من زمان تقع فيه
الحركة واليه اشار بقوله والمقدار واراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لابد في تحقق الحركة منها على
ما مر تقريره والاظهر ان الزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف
يتوقف هي عليه والجواب انهم يكتفون بالمعية في الوجود في توقف الحركة كالبياض في الحركة
البيض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لابد لها في تحققها من هذه الامور الستة
فلان الحركة من حيث انها عرض لابد لها من موضوع هو علة قابلة للحركة ومن حيث انها
ممكنة لابد لها من علة فاعلة ومن حيث انها امر تدريجي غير قار او مستلزمه لابد ان الامر | ان كان الكم الغير المتوسط في
الممتد لابد لها من زمان ولابد لها ايضا لانه كسر من مسافة او ما يجري مجراها وانها يستلزم | البنوعية
الحركة للمبدأ والمنتهى فانما يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة
ازلا وابدا كالحركات الافلاكية على رأي الحكماء فلا يتصور لها بثبوت مبدأ ولا منتهى | بالفعل
ولا شك ان الحركة الموجودة لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا
فالحركة لا يستلزم المبدأ والمنتهى الآن يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بوجوه
انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا اولا لما هو بالقوة
يكون الحركة عنده بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه مردود بان الكمال لا يجب كونه
مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل انها لما كانت كمالا ثانيا تتأدى اليه فذلك هو المنتهى
مردود لجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه
وما اليه قد يجتمعان محلا بمعنى ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك كالحركة
المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ الحركة ومنتهاها
فان الحركة منها يعينها وقد يتضادان ذاتا ووضعا يعني قد يكون مبدأ الحركة
ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة
وقد يكونان متضادين بالوضع كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل
واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالوضع لو لحقهما عرضين
عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا شك ان

Margin notes (top left page):
ان كان الكم الغير المتوسط في
البنوعية
بالعلم بعد اداء حين قطع
دورات مخصوصة الوضع
لها مبداء وسهى
م
بالفعل
كان

مبدأ الحركة ومنتهاها للكل منها ذات وعنوان وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم عنوانيهما فقد
اشار بقوله وبما اعتبار ان متقابلان احدهما بالسوال ما يتقابلان اي المبدأ والمنتهى اما
ان لا يكون معتبرين بالقياس الى ذي المبدأ وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منها بالقياس الى الآخر والاول
على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد واما ان يكون الاول على سبيل التضاد فلان المبدأ
انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ وذو المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ واما ان الثاني على سبيل التضاد
فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدما للآخر فهما اما متضايفان واما متضادان لكن كل
من يتعقل مبدأ الحركة يتعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار
الاول بقوله احدهما بالسوال ما يتقابلان فان المبدأ والمنتهى انما يتقابلان لذي المبدأ وذي المنتهى
ولو اكتفت العنان انتهى المطلول وقع لا شك ان الموضوع الحقيقي للحركة الاينية والوضعية
هو الجوهر المالك للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث
فمطلق الجسم يعني الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما النوعية الصورة
النوعية والاعراض الحالة فيها في متحركة بما في الحركتين تبعا وبالعرض والموضوع الحقيقي
للحركة الكمية والكيفية هو الجسم الذي هو محل المتاعب والكيفيات القابلة انما في متصف بعد
بها تين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها متصف على سبيل التبع وبالعرض واذا
تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي اتصف
المتحرك حقيقة هو الشيء الذي عرض له الحركة حقيقة واستدل على ذلك بوجهين
الاول ان الشيء لا يجوز ان يكون علة حركة الا فاعل الحركة وان كان علة لها فالاول
منها فيدوم ذلك الحركة بدوام ذلك الشيء فلا يوجد الجزء الثاني منها لان الجزء الاول من الحركة لا يجتمع
في الوجود فلا تحصل الحركة المركبة منهما وهو المراد بقوله انتهى المطلول اي الحركة والحاصل
ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة حركة واجب بان هذا انما يدل على ان الامر المستمر
لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر
في كالنفس كافيا وحده في هذا الحركة لكنه لا يجوز ان يكون هو مقتضيا
لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب
والبعد من تلك الحالة الملائمة كما زعموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للاجسام كونها
مستمرة والصلاة قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط

Margin notes (bottom right page):
قال الامام
م
ليس
م
ايم
قد يكون ما هو مبدأ بسبب ... الخصوص

وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها ما دام المسافة وانما تجدد لها بحسب امتداد المسافة
وان قرب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض مفارقة
اياها لا يتبدل بتبدلها شخصها فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة
قال الكاتبي غرض المستدل هنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر
في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرطا آخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل مع
زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الوجه لكن لا يتم هذه الدلالة على ان في الاجسام قوى
هي مبادئ حركاتها والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لتم الحركة جميع الاجسام
وفي جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعم والتالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا
دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كانت
مقتضيا للحركة ليبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى
ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في الجسمية واتحاد الجسمية المطلقة
المقتضية للحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقائق مختلفة مشتركة في
كونها جواهر ممتدة في الجهات مقتضي بعضها الحركة دون بعض آخر وعلى تقدير التساوي
في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشروط لا يتم ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم
المتحرك هو المحرك بعينه الدوام الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات وما كان هنا
مظنة سوال وهو ان يقال ان الطبيعة امر مستمر الوجود كالمحرك وعام للاجسام
ولم يلزم من اقتضائها للحركة استمرار الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع
الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك اقتضاء لكما مقتضيا للحركة ولا يلزم ما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة
المستلزمة قال يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل
في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي فيقتضيها ليحصل فيه فلا يكون
لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل يقتضي الجزء الاول
ليحصل لها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام
لاختلاف الطبيعة المقتضية لها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة
التي تكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب لا يكون جوابا عن النقض يكون

Margin note (bottom left page):
مثلا م

يكون جوابا عن اصل الدليلين كما سلفت في الجواب عنهما وا المنسوب اليه اربع اي المقولة
التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا تقع فيها الحركة
واسناد الماستان وذلك بقوله فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تتقدم بعد
اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة دفعة ولا ينتقل الحركة في مقولتي الفعل والانفعال
يعني ان مقولة الجوهر لا تقع فيها الحركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسائط الجواهر انما توجد
وتنعدم دفعة لا تدريجا وبيان ذلك ان المراد بكون شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل
من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد
من صنف الى فرد آخر منه فالجوهر ان لم يكن حالا في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه
بالمعنى المراد ووقوع الحركة في المقولة وان كان حالا في جوهر آخر فالجوهر الذي حصل فيه التحول
من نوع الى نوع او من صنف الى صنف او من فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لوقعت
الحركة حال الحركة لان الاستمرار في الزمان بناء في الحركة واذا كان كل منها في آن فلابد من ان يكون
بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان ولا يكون شيء منهما موجودا فيه اولا يكون
والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك
موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادة ولا وجود
لهما مع زوال الصورة الجوهرية على ما نقل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره
من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض
جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انعدام المتحرك حال كونه متحركا
كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انعدامه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم
هناك ذلك المحال لكن لزم محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا
لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة لا تتحقق الا بعد انتقال المتحرك شيئا فشيئا
فيما فيه الحركة من الكيفيات اي لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات آنية لا توجد
شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات
المتعاقبة قلت مثل صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم نارا كذلك
ايضا حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد تقرر
ان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتحقيق.

معه منها بانواء قطعه من الآخر فيتلو هذه لا يكون حركة لا سمعا لازم الحركة منها ولا يخلص الا ان يقال
لا نسلم ان المتحرك الاين يخايف المبدأ والمنتهى ايت واحد متميز لكنه غير مستمر بل ان يفرض الجسم
استقراره وعدم استقراره اليون غير متناه يكل واحد منها يفرض في آن منفرد وكذا المتحرك
في الكيف فيما بين مبدأ الحركة ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية
ويكون كل منها في آن مفرد وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فيتجدد افراد الايون والكيفيات
والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة وذلك دون الفعل كالخط الذي يمكن فرضها
في خط واحد متناه وكما اذا فرض عليه نقطة وجب ان يكون منها خطا يمكن ان يفرض
فيه انما نقطة لا يتصف على حدة كذلك اذا فرض فيه اين او كيف لا ينتقل على حدة قالوا ومثل ذلك
هو الحال السيال الذي يتبدل افراده على محل مع بقائه بشخصه لابد ان يكون عرضا لتقوم محله
بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية انما يوصف على مطلق
الصورة لا على صورة معينة فيجوز ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات
مع بقائها بشخصها فيكون متحركة في الجوهر كما في الكيف والوجه حينئذ ان موضوع
الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة
اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة وبهذا القدر كاف في كون تلك
الصور جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما
بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعم واجيب بان الهيولى لا تحصل ذاتها متعينة بالفعل الا
بان يتصور بصورة معينة والذات اذا لم تكن متحصلة بالفعل لم يتصور كونها في شيء
المأتي فاذا تحركت الهيولى فلابد من ان يكون حال حركتها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة
معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة لامتناع تحصلها بالفعل حال حركتها
لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة
فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها الا ان يقال مع احدى تلك الصور ذات متحصلة
ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة
وانتقال من حالة الى حالة اخرى وليس هناك حركة اصلا فتامل وبهذا الجواب ما يرى مبنيا
على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك على
تقدير من انها في وحدتها وتعددها وانفصالها واتصالها تابعة للصورة فلو كانت لها

متصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث في ذلك مجال آخر وقوله وايضا اثبات البيان
في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية
وانما الجواهر المركبة فعدم وقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسائطها وصورة او فيهما
معا وقد عرفت استحالة فلا حركة في بعض بسائطها وصورة او في كلتيهما معا وقد عرفت
استحالة فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من انها تنعدم بانعدام جزئها معناه انه
ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلابد ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل
مركب آخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعة لما تبين
من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف
فهو طبعه غير مستقل بالمفهوم بل هو تابع لمعروضه فان كان في حاملها حركة كان المضاف ايضا
قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حاله واصله عند تغير الموضوع او تغيرها عدم تغير موضوعه لكان
المضاف مستقلا بالمفهوم وقد فرض كذلك وفي هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحد
المقولات الاربع وقعت الحركة فيها بتبعيتها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر
وتحرك في الكيف حتى صارت سخونته اضعف من سخونة الآخر فعدد انتقل من نوع
الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة
تبعا لحركته في موضوعها اعني السخونة التي هي من جملة الكيف وكذلك اذا كان جسم
في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر
ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه وكان على اشرف اوضاعه ثم تحرك حتى ال وضع آخر حتى
صار وضعه اسفل الجسم في هذه الصور انتقل من اضافة الى اخرى تدريجا تبعا لحركته في موضوعها
ولا يتصور تغير هذه الاضافات بانفسها مع تغير متبوعها على ما نطلع الطبع لا يتصور ايضا
انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها
لو تغيرت في انفسها بلا تغير في موضوعها لما استقلت بالمفهوم وكذا اي طبعه غير مستقل
بالمفهوم بل هو تابع لموضوعه كما ذكر في المضاف واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جاد
في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهوم مع وقوع الحركة فيها بلا تبعية لشيء
واجيب بانه ليس معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهوم مجرد كونهما نسبية
حتى يرد النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه كونهما تابعين لموضوعهما

في الاحكام وآما الجدة فيتبع دفعة فلا تقع فيها حركة واعترض بان الجامد اذا تحرك الى النزول
او الصعود فلا شك انها يتغير به احاطتها تبعا لحركتها في الاين وآما مقولتا ان يفعل
وان ينفعل فقال الشيخ ابت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنفعل من التسخن
الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى
البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها
الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما
زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن
الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد اقول ان هذا الدليل
لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن والتبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى
الآخر مع انه منقوض بانتقال الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال ان المنفعل من
السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن سخونته
باقية فالبرودة لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين
الحركتين الاينيتين المتضادتين ولا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار
والحل ان التسخن في زمان والتبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل
يفصلهما آن هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما لانهما
حالتان تنسبان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة
او ادراكات او طبيعة او في الآلة واما في القابل وذلك لان المؤثر قد تتغير بتغير
والطبيعة قد يجوز كذلك والآلة قد تكل بكدا فتتغير بحسب هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة
او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل
فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا وتتبعها
الحركة في الفاعل ولا يخفى ان التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثر فيقع الحركة في
المقولتين تبعا في الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه وتصدع
الآنية عند الغليان والحركة الى المنتهى في جميع الا مقادير على التناسب اشارة
الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع فبدأ بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين
احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد

مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف فهو ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه
جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم اخر غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم
بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة
الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف والمتعلق
بغرضنا من باب امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها
في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان يحصل من
المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء
وانما يتوقف ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من
غير ان يقتضي تعيينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واجزاء متصلة في نفسه كما هو
عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينفصل عنه وكذا اندفع ما ذكره الامام
من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى على رأي من جعل المقدار زائدا على
الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبة الى الجسم
المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة
والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع واستحال الجزء الى مقدار
الكل كالتخلخل وعكسه كالتكاثف نعم لا يتوقف ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ يكون
حينئذ يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في امكان الجزء
انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير
القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم
عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز ان يكون للقاسر حد معين لا يمكن تجاوزه
كما جاز على القول بالهيولى ان يكون للكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة
فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور
لمانع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم
اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الا اثبات

الكل جزء

الهيولى كما ذكره الامام بل نقول انها لا بد منها لان المصحح للمقدار المخصوص اعني الصورة
الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يحصل الجسم بدونها او عين ما اقتضاه
جزؤه لا محالة بلا اسبال الهيولى فهو المقدار الى مقدار اخر بان يتبدل عليها
المقدار مع الصورة التي تقتضيه انما مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى
عندهم لا يكون متخصصة بالفعل الا بانضمام صورة اخرى اليها فان تنفي الصورة
ولم تتخصص بالفعل لا تتصور استحالتها من مقدار الى اخر كما سبق انفا بل نقول
لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان الادلة تدل على وقوعهما والوقوع
يفيد الامكان والمصنف ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة
الراس يكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وشد
راسها بالاصبع بحيث لا يصل بها شيء من خارج ثم كبت عليه دخلها وتبقى الى ان
يكون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا الماء الورد
وما ذلك الا لان الخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء وبقي
مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رأيهم بل لان المص اخرج بعض
الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان ذلك
الخارج ايضا ثم اذا وجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد اللازم في الماء تكاثف فصغر
حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الاول كما كان قبل المص فدخل فيها الماء
ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الانية اذا ملئت ماء وشد راسها واغليت
فعند الغليان تنصدع الانية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء
وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الانية فتنصدع وقد يستدل بان الماء
اذا جمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فعلم انه لم يكن انفصل
عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين هو عاد
الى بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام الجزء واما النمو فهو
ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار
بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اعني انه
هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار

يف

على نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي
فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي
كان عليه ثم ربما تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد
اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك
ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وصيرورتها ويتنقص مقدارها عند الذبول
عما كانت عليه قبله وانكاره هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال
الزائد بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب
ما قال المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من
الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول فيه ان
المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى
نوع اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر او من
فرد الى فرد اخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر
ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير
لم يعرض في النمو لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار
الصغير مع اجزاء اخر منضمة اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار
الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير محل المقدار الصغير
جزء من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول فلم يتوارد المقداران على شيء بعينه
فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر ان الاثر الاتصال
الزائد بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه
في هذا المطلب لان مجموع الزائد والاصلية غير الاصلية وحدها سواء الفضلاء على وجه
صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن
والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم هذا والحق ان النمو والسمن
وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور المذكورة تتوارد
على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدأ نموه الى منتهاه شخص واحد

من صنف من تلك المقولة

بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص
واحد لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب
وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة لما كانت في حال الطفولية
وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر عشر
ما كانت في حال الشباب وذلك لان النطق والضرب من المتشخصات وكذا الحال
في الشمس والزوال وفي الكيف لاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز
لتلك الكيفيات الحسية لما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة
واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس
ولا يمكن ان اسناد هذه الحركة الى مع علما بان اجزاء الاول ان محال الكيفيات
قد تتغير فيها مع بقاء طبائعها النوعية وثانيا ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يعترض
احد منهم لبيان الاول من الثاني بل فقط اكتفوا فيه بالحس من انتقال الماء من البرودة الى
السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة
ومن الخضرة الى السواد كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون
هناك كيفيات متجددة في انات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل
تلك الكيفيات بل يدركها على انها منه متصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي
بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما ثانيا فالاول صحيح الا ابطال
مذهبي الكمون والبروز والفشو والتخلخل ذو وجوه ذكرنا وجوها لابطالهما في مباحث
المزاج والمص اشار هنا لبطلان مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك
بكذب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة كان يجب ان يحس
بحرارة باطنه من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل
بالحس وفي الاين والوضع ظاهر اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر
اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان
للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالسلاح نسبة اجزائه الى امور خارجة
عنه لا محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل
الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع

اما وضع على التوالي عن تبدل الحالات فان حصل كل جزء فقد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه
ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم للكل ح
لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له
المكان فان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له لو تعرض لما او صله
باعتبار وحدة المبدأ والمنتهى والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه
يقتضي الاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والنافي عن
للانقسام اختلاف الحركات فلا يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها
فلا يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام
فيشير في هذا البحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فالتشخص
على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتيات تختلف باختلافها
ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية غير ذاتي لا تختلف باختلافها ماهية الحركة
بل باختلاف المحرك لا تختلف بموجبها انفسها فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ
والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك
او الزمان نوعا لان تنوع الموضوعات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض
والمسببات لجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله
بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع
والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا
واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها
بحصة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب
اختلاف الموصوف ضعيف لان هذا التعليل بالزمان من تعلق الحركة الى جعل
الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ
والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل
بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف
فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود
مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض

ولو

وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة
من نقطة الى نقطة على الاستقامة منها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد
على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد ومنها على طريق الاخذ في الخضرة ثم
النيلية ثم السواد وهذا قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه يقتضي الاختلاف
واراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة
فيها ويعني اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا و
اختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم
اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور
الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته
امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى
نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غير حركته بطريق الانحناء وكذا
في الكم والكيف والوضع لكن لا حاجة الى وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة
ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا المعنى
قوله وتعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار
الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني ان الوحدة
الشخصية للحركة تقبل الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا تعلق حتى ان تكثر بوحدة
الموضوع والزمان لا تستلزمها وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا تكون
الا في مسافة معينة لا بالعكس هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا
فيجوز ان يحصل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار
الى مقدار ومن كيف الى كيف ويتحد جنس الحركة ايضا لا يتم على الاطلاق لجواز
النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة
بها في كون الحركة واحدة شخصا فان المتحرك يتحرك ما قد يحرك محرك اخر قبل انقطاع حركته
والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة لاتصال المسافة ولا يتميز في تلك الحركة
بوجب الاثنينية فيها غير انه يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك
اخر ولا تجزئة فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان حركة

الفلك مع اتصالها في نفسها تعرض لها انقسامات وحدها بحسب الشروق والغروب
في المسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل للمحرك الثاني ان لم يكن له اثر
لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل
واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين
قلنا نختار ان الاثر متغاير ان وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان
قيل ان اريد بالحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في
الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك
جزئي مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص وابعه لمحركين اقول
قد ترافقا ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه
لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اوردنا عليه من الاعتراض
نعم يرد عليه اعتراض اخر وهو انهم ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي
بعضها مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر من كلامهم
فلا شك في انه لا تعدد في محركها مجموع الحركتين لا كل واحدة منهما لكون المحرك متعددا
ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين ح ايضا هو المحرك الاول
هو واحد بالشخص فلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المطلوب بان محركا واحدا
بالشخص مثلا اذا حرك بالتسرع حرك في بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان
معين لا يختلف حركة هذه بان رامه زيدا وعمرا وغيرهما وذلك معلوم
بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في التشخص الا ترى
ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص
ابتداء على سبيل البدل ونحن بينا في موضعه انه يجوز توارد هما على سبيل التعاقب
ايضا فليراجع من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد
المحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد
يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء
الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس

او

او من النمو الى الذبول وبالعكس او من وضع الى وضع اخر مضاد له وبالعكس ولا
لتضاد المحرك لما انهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية
والطبيعية المتضادتين وتتضاد مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا او هبوطا
بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اولا يتعور فيه
التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع
وكل منهما يمنع الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود
والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد
الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة
يحصل هذا المعلول بحصول كل واحدة من هذه العلل فيتحقق المعلول في صورة
بدون ما يدعى عدم عليته لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى
وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة الحجر
قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد
ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين
كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد
الحركة لتضاد ما منه وما اليه واليه اشار المصنف بقوله وتضاد الاولين
للتضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى مقتض لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون
بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول
وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة فان مبدئ
ثمانهما التضاد بعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من
المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض
لا يوجب تضاد الموصوف فكيف اوجب تضاد بعض ما يتعلق
بالحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده على الاطلاق
لا يوجب تضاد الموصوف واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق
احد الضدين على الموصوف او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق
بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لامتناع اجتماع الصاعدة والهابطة

او ان وجودها ان يسع اجتماعهما في زمان واحد فرجحه واصلحه واعلم ان الامام قد
اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدا والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهائية
وذكر ان التعلق الذاتي للحركة انما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم
يعرض للمتعلقين كونهما مبدا وغاية للحركة لم تكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد
الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت العارضين اعني وصف
المبدائية والمنتهائية لذاتيهما متاخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد بين العارضين
علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على
وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول كما ان ثبوت
هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متاخر
عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للاخر فان قيل
فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى
وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة
والصاعدة والنازلة بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدا احديهما
منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور
اعني اذا كان مبدا احديهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد
بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى
ما ذكروا على ان اعتبار غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف
بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات
المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليرجع اليه فان قيل على هذا لا تحقق التضاد
في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط
من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا تحقق ما اعتبروه في التضاد من
غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالحجر
والثقيل متضادان فلا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه من
حيث الحصول فيهما اذ لا حركة في بل من حيث التوجه فيعتبر غاية
الجهة وجهتا والعلو والسفل هما المركز والمحيط فما من حيث التوجه اليهما

اليهما في غاية الخلاف وبهاية التباعد واما انقسام الحركات فليس الى انقسام
المبدا والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات وكذا
ظ بل تعرض لها الكمية بالعرض بحسب انطباقها على الزمان والمسافة للمتحرك
هاكم بالذات فيجب انقسامها بالعرض لها الا انقسام واما المبدا والمنتهى
وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق
ليس شيء منها كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض
للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلاثة واما المحل اعني المتحرك
فلا مدخل للمتقابلين والفاعل للانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل
الحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان يشبه ان يكون انقسامها باعتباره
لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالسواد في الجسم اذا كان المكان عبارة
عن البعد على ما هو راي افلاطون ومتبعيه لكن التحيز التدريجي المسمى بالحركة على
حاله وعلى امتداده فان قيل مثل هذا انقسام للحركة بانقسام المتحرك فلا خلاصة واما
الانقسام الكلي الذي هو تكثر امتدادها الوهمي الى ما له من الاجزاء المفروضة بحسب حصول له
اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان
ويعرض لها كمية شدة فتكون الحركة سريعة وضعيفة فتكون بطيئة ولا يختلف بها الماهية
لانه للحركة من زمان ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات والاوضاع وان
بسمية مسافة وان كان الاتم باطلاقه على ما في الاين فيعرض للحركة كمية تشتد
وتسمى في سرعة وتضعف وتسمى في بطوء ويعبر عن السرعة بانها كمية تقطع بها
الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي
او الاقصر وعن البطوء بانها كمية تقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان
الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاقصر في الزمان المساوي
او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء
لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول
بقابل لهما ثم كل من السرعة والبطوء هل يتحقق الماهية حتى يعمي حركة سريعة
لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة

بالنسبة الى ما هو ابطا ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه
بما صولهم هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة ان امتداد في احوال المقولات
الاربع وكل منقسم لا الى نهاية فكل حركة يفرض فهي بالنسبة الى ما تقطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان او تقطع نصف تلك المسافة سريعة وقد تمسك بان انقسام
الزمان والمسافة قد يقتضي انما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للتقسيم الوهمي
وحينئذ يجب ذلك الزمان سرعة ما تكون بطوء وكذلك تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ضعيف
لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما تقطع تلك في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء
الممانعة الخارجة او الداخلة لا تخلل السكنات والا لما احس بها انصف بالمعاكس
ذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار
المص مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب البطوء تخلل السكنات لما احس
بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة
السكنات المتخللة في حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار فرسخين
فرسخا اما في حركات الفرس في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الاعلى في ذلك الوقت
لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من
المسافة التي قطعها الفرس بالف الف مرة فوجب ان تكون السكنات المتخللة
بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا تكون
حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس
الامر كذلك لانا نشاهد حركة سريعة في الغاية ولا نحس شيئا من تلك السكنات وقال
الحكماء سبب البطوء الممانعة الخارجة او الداخلة اما الداخلة كتخلل الجسم فانه
يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود
الانسان الجبل ولا يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية لامتناع ان تكون الطبيعة مقتضية
لامر وما نعا عنه واما الخارجة كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطوء
الحركة الطبيعية الصاعدة كنزول الحجر في الماء كما يصلح لبطوء الحركة القسرية والارادية
كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوء الارادية ضعف الارادة
كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا انفصال لذوات الزوايا والاطلال

لوجود زمان بين آني الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من
المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان حركة
الرجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بحركة ذات الانعطاف او الى
صوب اخر غيره وعبر عنها بذوات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث الزاوية عند
الرجوع لا يكون متصلا بل يتخللها سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان
كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة
الى غير النهاية لان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظ او ترجع في سمتها
او تنعطف على سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون ما بين الحركتين المتقابلتين
ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة اما المثبتون فلهم
من الوجوه في اثباته طرق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي
هو منتهى المسافة المفروضة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن تماما
حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق
الوصول به متناقضا ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان تكون هذه
العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها في حال
وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة انه زوال الوصول الذي
لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل
الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا آنيا وآن ميل اللاوصول غير آن ميل
الوصول لامتناع اجتماع الميلين المتضادين فبين الآنين زمان
لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فاما المنتهى او غيره و
كلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي
هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى الحد كذلك هو علة الزوال عن ذلك
الحد فليس هناك ميلان متغايران ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة
الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة
له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مطلقا ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي
هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن

سوى الجهة علىٰ وجه سد فع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال الوصول آناً وكذا اللاوصول
لما بينا آنفاً فبين الآنين زمان سكون لما ذكرنا انفا والجواب النقض بانه
علىٰ هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت علىٰ اجسام منضودة
بل يلزم تخلل السكنات في الحركات الفلكية باعتبار ابتداء الحدود التي في المسافة
والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل بانا لا نم ان اللاوصول
الى حوله ضرورة انه زوال الوصول الذي لا يبقى فلا يكون زواله زمانيا والا لكان
الوصول منقسما زمانيا قلنا ممنوع فان الانطباق والموازاة والمحاذاة و
المماس والوصول وامثالها آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة وان زوال
كل منهما زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد جسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق
على الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق
الا بعد ان تحرك احدهما والحركة ما لا تحصل الا بالزمان وبهذا الحل في الجميع ما ذكرنا وقال
الجبائي ان الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيضعف
الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكة الهواء المخروق منه الى جانبه
الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته
على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية
الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح
بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب
مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل
فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آن الوصول والرجوع ليكون الجسم فيه ساكنا
على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات
واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمين فقالوا لو لزم ذلك الصانع الكامل
لزم ان يقال الحكماء ان مع وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردلة
وهبط الجبل وتلاقيا في الجو كيف يماس سطحها سطحه فلا شك انه يجوز نزول
الخردلة راجعة وح وجب وقوف الخردلة ليتوسط السكون بين حركتيها
الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لا مساغ

التداخل بين الاجسام واللازم ضرورتي البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف
في الجو بمصادمة الخردلة واجيب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه
في الصورة المفروضة بل ترجع بريحه فاذا وصل الجبل اليها وقعت ثم رجعت قبل
الوصول الى الجبل وذلك فرض في وتحرر استواه للمجال الذي هو وقوف الجبل
وقالت المعتزلة لا يكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي
الحركة النازلة لا السكون ولا موجب للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان
تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد
يقابل الحركتين وهو في الاين حفظ النوع الاول السكون يقابل الحركة في المقولات
الاربع اما في الاين فيعني به حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع
بان يكون مستوا في المكان الواحد واما في البقية الباقية فيعني به حفظ النوع
الحاصل من غير تغير وذلك بان يبقى الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف
او الكيف من غير اشتداد او ضعف وفي الوضع من غير تبدل الاوضاع فهو بهذا
المعنى وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات التي
قد يكون من صنف الى صنف او من فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون
فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم
الحركة عما من شانه الحركة فيكون مقابلا لها تقابل العدم والملكة ويقيد عما من شانه ان يخرج
عدم حركة الاعراض والمفارقات وظاهر ان السكون لا تجامع الحركة الاينية ولا الحركة
عنه فهو تضاد لها معا قضاء مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله ومضاد
لتضاد ما فيه السكون وقد يعرض له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون
انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون
الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان
في محل واحد فضلا عن ان يستوا فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا
اريد بالسكون المعنى الاول اما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد
اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك
في الحرارة ولا في البرودة ومن السكون طبيعي وقسري وارادي السكون اعني

حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اذا اصطلح عليه المتكلمون الطبيعي
وقسري وارادي لانه مبدأه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان
كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر
غير طبيعي لان الحركة امر غير ملائم للذات والطبيعة بل هي طالبة الذات وغير الثابت
لا يكون مقتضى للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر اما ينافر الطبيعة ويكون ذلك
غير طبيعي ليرد الجسم اليه فينبعث اي لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال
عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة
الماء فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان
في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيعرف الجسم عن الحركة عند ردته الى الحالة الطبيعية فغاية
الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد خروجه فلا يكون الحركة الطبيعية دورية لان
نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول
الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية فهي تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا
لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض ان يكون مطلوبة
بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع
واجيب بان كل نقطة تفرض في الحركة المستديرة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع
ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي
يطلب الوصول اليها بالطبع وقد يحتاج الى قوة مستفادة قابلة
للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدأ خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال تضعف بمصادمات الجسم
المخروق بالحركة الى ان يصير مغلوبة مسبوقة بالطبيعة ويعيد الجسم بالحركة
الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف
الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي وتعرض
البساطة ومقابلها اي التركيب للحركة خاصة الا لا يتصور في السكون تركيب
وانما تعرض البساطة والتركيب للحركة فان مثل سكون الانسان على
الارض مركب من الطبيعي والارادي فلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم

التعود في علته والحس انما الطبيعة يعطي اثر الارادة وترك ازالته الى الحركة فان كلا من
الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تام علة السكون عند عدم رجحان على الحركة
وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين
على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت ونظائرها نسبت من المركب في نسبتها
الموجود اشتدادا والحركة قد يكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة
وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة
ذلك المقارن عدم بقاء مقارنته مع الامور التي وجده والمتحرك بالعرض قد يكون
قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قابلا لها كالعرض
الحال في الجسم والحركة قد يكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد يكون مركبة كحركة
ساكن السفينة اذا تحركت بالذات وبالعرض ايضا فتنقل الحركة المركبة لا يتصور الا
في الجسم المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين
اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد يتصور في الحركة المتوالية
بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة القسرية
والحركة الطبيعية فيحصل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت اميل الى مركز العالم
وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه تحدث
منها حركة مركبة من السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتا يطير هو اليه واما الدليل فلان
امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ممنوع والسند الاصلي
المذكور ولا يقبل الجنس ولا انواعه بالمعنى المذكور اختلف المتكلمون في ان
الحصول في الحيز الذي هو جنس للانواع الاربعة هل هو يقبل بحيث عن الاعتماد الى الميل
فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى آخر يقبل الحركة والسكون وذهب
ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة الى المذكور هو
الحالية فاشار المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يقبل الجنس اي الحصول
في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بالمعنى المذكور وهو الحالية وذلك
لان الحالية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول
في الحيز وانواعه بها لزم الدور الى السبق وهو النسبة الى الزمان وطرفه

ان الحس من المقولات النسبية متى وهو نسبة ما للشئ الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه كانه كثيرا من المسائل تقع في طرف الزمان ويسأل عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشئ في زمان لا يفضل عليه كوكون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الآن الحقيقي من المتى يكون فيه الاشتراك بان يصف اشياء كثيرة مما يكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظ وقد كان من ابتنائه

النفي اما الزمان ان دائما باعتبار الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار الخ قال الشيخ في الشفاء الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتأخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة فيكون للمتقدم وهو ايا خرة الحركة خاصية تلحقها من جهة ما هي حركة ليس من جهة ما هي من المسافة فالحركة مقدار بنسبة منقسم الى المتقدم والمتأخر والزمان هو المقدار وقوله العارضان لها باعتبار الخ معناه ان هذا التقدم والتأخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص على ما مر في بحث التقدم

واما بوصف بالذات للمتغيرات وبالوصف لموصوفها اى مقولة متى انما يوصف بالذات للمتغيرات كالحركة وما معها من الامتداد ويوصف لموصوف المتغيرات كالاجسام بالوصف فان ما لا يتغير فيه لا يوصف بها متى الا باعتبار صفات متغيرة كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يوصف متى ولا يتصور وجود موصوفها وعليه الى لا يتصور وجود موصوف المتغيرات ولا عدمه الا في الزمان لان موصوف المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم الموصوف على عارضه والمتغيرات متقدم على الزمان لان الشئ متقدم على مقداره العارض له فيكون موصوف المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو اتصور وجود الموصوف او عدمه الى آخر الدور والطرح يعني الآن كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لانه فصل مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لكان الكل معينا الى ما اريد تعيينها لان التنصيف يكون تثليثا والتخميس تسديسا وهكذا

وعدمه في الزمان جواب عن معارضة تقريرها ان الآن زمانيا لان الآن اذا انعدم شاء فيها يكون له زمانيا اى زمانا سابقا بل يكون زمانيا لا آنا والانا لعنى الى يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الآخر في الزمان الاول بينهما الاول ولا تعقل وهو ممتنع وتتالى الآنات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان يقال فيما بالما ساته ان الحصول الدفعي حصول ما له هوية اتصالية منطبق على الزمان كالحركة الى الاسعور حصولها في الآن اصلا وغير الدفعي ان الآن يكون حصوله في طرف الزمان اعني الآن فقط في الحال يكون الحركة في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدأ او المنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان مطلقا او حصوله في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين آني دفعي الاول اصولها يتم في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر والآن يمكن حصوله في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشئ فيه كما قالوا الا الصدق على الشئ في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل الصدق في ذلك على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان حركته فيما الى جزئه واسطه في الكون الذي هو القسم الاول ويهب الدفعي الذي يساوي الوجهين المذكورين فيظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم الآن في الزمان الذي يتجدد لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور وتحقيق الكلام في حدوث عدم الآن وهو آني دفعي اقول تسلسل يا هو عين الزمان والآن توجد في اجزائها وانما ما يمكن ان يوجد فيه والا لزم التسلسل فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا تحقق هذا فلا نم ان وجود الآن في آن حتى يحصل آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نم ان عدم الآن آنا مع لان الآن اذا انعدم سابقا يكون له استمرار فقطعا فلمنا اعدام الآن سابقا انما يستلزم ان يكون لا انعدامه استمرار وهي لاكل الوجوه والنزاع فيه والتنبيه ما قررنا وحدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم السادس

مقولة وضع

الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اى الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه وانسبة غير ذلك الجسم خارج عنه او داخل فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وليوا يعتبر الانعكاس وفيه تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشئ قد يكون اشد انتصابا وانحناء من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشئ بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة عند المحققين ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك الملك ويسمى الجدة ايضا نسبة الشئ الى ما يحصل بسبب نسبته اما ملاصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى القميص الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والا يلزم التسلسل لان التأثير من المقولات الشئ هو ان يفعل وهو تأثير الشئ في غيره على اتصال غير قار كحال المسخن ما دام يسخن والتأثير ان ينفعل وهو تأثر الشئ عن غيره كذلك كحال المتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع المحققين منهم المص الى ان ثبوتهما المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجد في الخارج لاحتاج كل منهما الى مؤثر ويحصل هناك تأثير وتأثر آخران ولزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان لكل تأثير وايجاد حتى الابداعي لا يتقرر اما زمان من قبيل ان يفعل وليس كذلك بل اراد بحال الفاعل بغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل وحال الشئ اوثر لتعذر ان يفعل وان ينفعل على الدفعي والاحصال الاتيان بغير الحال الى الحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجهها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر حيث هو كذلك فلهذا ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك

المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب

وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب

الفصل الثاني في صفاته

العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى ان تأثير الواجب تعالى بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره بالايجاب واحتج على انه قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تأثيره بالايجاب والاولى ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان المنافاة ان تأثيره في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه او لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث متوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وسائر المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور توجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود نفسه هو القادر لجواز ان الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان اتصال هذا القادر بكون واسطة بين الواجب وبين العالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الله تعالى اقول اعلم ان سبق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها وعالم يثبت عند المص وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت وجود المجردات لم يثبت عدمها ايضا قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار وبما اثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة الحكماء تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشئ معنى صحة الفعل والترك معا لا لا يتعلق

امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لانه
اذا لم يقع بطل ان المؤثر ان استجمع شرائط التام وجب صدور الاثر لامتناع تخلف
الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ولكن
لا ينافي الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار
القدرة وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام
الارادة اليها وحينئذ لا ينافي الوجوب بالاختيار لاستناد الاختيار بل يحققه
فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل وان يترك
بان يريد الترك او لا يريد الفعل فيجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور
الاثر بالنظر الى اجتماع الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة قلنا مسلم لكن لا يلزم منه
فانا نريد امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن الارادة وان اراد به
وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فلنا ممنوع وتقرير الدليل الثاني ان القدرة
على الاثر يعني التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر او حال عدمه والتمكن
من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه
بقوله ويمكن اختيار الثاني في الوجود على المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم
الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجامعه
الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي والازلي لا اثر له
للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصح متعلقا للقدرة والارادة لان معناها التاثير
وحينئذ لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله وانتفاء الفعل ليس من القدرة
يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس متعلقا
للعدم وعمومية العلم تستلزم عموم الصفة يعني ان عموم علمه تعالى يستلزم
عموم صفة القدرة اي قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات لان علمه بالمقدورية عام
في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها لان علة المقدورية عامة فلان علتها
الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له

٣ ثم اقول لا نسلم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر

و المؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور هو مقدور له تعالى لم لا يجوز
ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة
القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرته تعالى والمشهور
في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته
الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كلها
وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما يتميز بعض
لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف نسبة الذات الى المعدومات
بوجه من الوجوه فلا فالمعدوم لا مادة له ولا صورة فلا فائدة للحكماء الاولى
امتناع اختصاص البعض بمقدوريته دون بعض كما يقوله الخصم فيما فاعدة
الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به
وعلى قانون الحكماء جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى المقدور
لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والمخالفون في هذا الاصل
وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا
كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم
قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم
قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا
النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان
وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد
لا يكون خيرا وشريرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير
من يغلب شره على خيره كما يشعر به لفظ الكثير فلا يجتمعان في واحد لكنه
غير ملتزم فما ذكر والاحكام والتجرد استناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام
اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان
اورد المصنف احدهما ومن استدلال الحكماء ايضا وجهان اورد المصنف كليهما
اما استدلال المتكلمين فانه اورده المصنف هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا

وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع
الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان قائلها عالم واما الصغرى
فلما ثبت من انه تعالى خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع
المعادن والنبات واصناف الحيوانات على الاتساق واتقان واحكام يحار فيه
العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة والتشريح
وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من
العلم الا قليلا ولم يجد الا الكثير سبيلا فان قيل ان اريد بالاتساق والاحكام من كل
وجه بحيث ان هذه الاثار مترتبة على احسن الاطلاق فلا اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة
بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور
والافات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فجميع اثار المؤثرات من غير العقلاء
بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار ينتفع بها قلنا المراد ايجاد
الافعال والاثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملايمة للمنافع والمطابقة
للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل
والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري
على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم افعال متقنة
محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل وكثير من الوحوش والطيور
على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم
قلنا لو سلم ان موجد هذه الاثار هي الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من
العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك
الفعل واما الذي لم يورده المصنف فهو انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد والاختيار
لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في كونه تعالى عالما بالادلة
السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان النصوص بارسال الرسل
وانزال الكتب يتوقف على النصوص بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب
بمنع التوقف فانه اذا ثبت الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما هو اخبروا به
وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر انه مكابرة ثم يتم ذلك

في صفاته ثم الكلام على ما صرح به الامام واما دليل الحكماء فالاول منهما ان الباري
مجرد وكل مجرد عاقل وهذا في الكلام فيه مستقصى والثاني انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته
علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل
في شانه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لجميع
ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا
لا نسلم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر
هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها
مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر
الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير اعني ثانيا دليل الحكماء عام ان يدل على انه تعالى عالم بجميع
الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما دالان على انه تعالى عالم ولا يدلان على
عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات وقد اجيب انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن اول
المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين
شيئين متغايرين بحيث لا بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال لانتفاء التغاير هناك
والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة
الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم
فلا يجوز ان يكونا متحدين قلت هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى
بينها وبين العالم وهما ممكنتان واما النسبة بين العالم والمعلوم فمن بينهما النسبة
الاولى من مرتبتي المذكورين اعتبرت بالعرض فما يتبعهما لا تكون العلم نسبة
محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة وانه
هو الذات من حيث انه عالم والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري باعتبار صلاحيتها
للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير
كاف لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم
صورة مساوية للمعلوم في نفس العالم ولا شك ان صورة الاشياء المختلفة مختلفة
فيلزم بحسب كثرة المعلوم كثرة الصور في الذات الاحدية من كل وجه والجواب انا
قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحصولها

وانفيها عنه وكذلك علمنا بذواتنا وبالامور القائمة بها وذلك ليس على حضورها فقد
ذكرنا ان الصادر عنها عليهم اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة ان الانكشاف التي
على اتم لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من الانكشاف عليه لاجل حضور مثاله عنده
والامام الرازي اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرا للمعلومات عنه وقوله
لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكر بعض المحققين
ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة
لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال انه
لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة ايضا المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار
الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم اذ ليس في الدار او يبقى الثاني جهل والاول ويعلم
يوجب التغير في ذاته من صفة الى صفة اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب
تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات
لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول
يتغير نفس العلم وعلى الثاني اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير صفة
موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والامام اشار بقوله وتغير الاضافات
ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا وافعاله ايضا كذلك كعلمنا بالحوادث
المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان
كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما
علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال ولا ماض ولا مستقبل فان هذه صفات
عارضة للزمان بالقياس الى ما يخص به اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي
زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ليس محيطا بالزمان غير محتاج في وجوده الى
معين من ازمنة لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فانه تعالى عالم
عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن
وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة
ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها
بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية

زمانية لم يتصف الزمان منسوبا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة
على سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون
بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول
الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا
لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي
لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق
بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه
واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية والجواب ان ادراك المتشكل
انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة
حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل
وقوعها والا يلزم ان تكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين
الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا لامكن
ان لا توجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلا
يكون علة له ومفيدا لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو تعلق
علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار
بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر حي عالم بالضرورة اتفق
جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب
صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه تعالى بحيث يصح ان يعلم ويقدر
والمباحث التي قدمنا في بحث الكيفيات النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت
يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء يعني ان تخصيص
بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة
الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص
وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة
فذهب الاشاعرة الى انها صفة مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب الحكماء
وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي

الشيخ
وجود الحوادث في اوقاتها انما هي الخ وليس بالداعي واستدل المصنف على ان الارادة ليس امرا آخر
سوى الداعي بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج
تخصيص وجوده بوقت دون وقت الى امر آخر ولزم التسلسل اقول لزوم التسلسل او
تعدد القدماء لازم على تقدير ان كانت الارادة زائدة على الذات سواء كان عين الداعي
او امرا آخر زائدا عليه وذلك ظاهر والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على
استحالة الآلات يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو قاطع بالضرورة من
ملة محمد عليه السلام والقرآن والحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله وايضا
الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حال سائر الضروريات الدينية
وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح
له من الكمالات فهو ثابت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه
بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا بد فيها من بيان الكبرى في الغائب ايضا يعني
صحة السمع والبصر وغاية ما يتشبث به في ذلك على ما ذكره امام الحرمين
فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم به
آفة ثم اذا سبرنا صفات الحي فلم نجد ما يصحح قبول السمع والبصر سوى كونه حيا
القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى وهذا لا يفيد الا بالبيان استحالة التخصيص والآفة على
الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الا الادلة السمعية ولا حاجة في ثبوت الاجماع
وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا بصيرا فلنعول على الاجماع في هذه المسئلة بل
على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر
اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا حجية
الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري
ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان
السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما
صفتان زائدتان على العلم وقد دلت الظواهر القطعية على انه تعالى منزه عن الآلات
فان كان السمع والبصر علمين بمتعلقيهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال
وان كانا صفتين زائدتين عليه كما هو راي الجمهور نقول الاحتياج الى الآلة

الادلة الدالة على حجية الاجماع

الآلة

الآلة في الشاهد عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى منزهة عن القصور فيحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا
الا بها واحتج المخالف بان السمع والبصر منه تعالى يوجب للاول انهما تاثر الحاسة عن المسموع
والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه في حقه تعالى محال والجواب منع المقدمة الاولى
او لا يلزم من حصولهما مقارنا للتاثر فينا كونهما نفس ذلك التاثر او مشروطين به فيه
وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة
لصفاتنا فيجوز ان لا يكون سمعه وابصاره نفس التاثر ولا مشروطا به والثاني ان اثبات
السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما
صفة قديمة لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وتعلقهما حادثة تدل على ثبوت الكلام
تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف
على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق الكلام فيلزم الدور والاختلاف لارباب الملل والمذاهب
في كون الباري تعالى متكلما وانما الاختلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين
متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم والثاني
ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه
حادث فافترق القوم الى فرق اربع فرقتان منهم ذهبوا الى حقية القياس الاول وقدحوا في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة استحالة
حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم
وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف
وهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية اتفقوا للحنابلة في
ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم
قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقد جرحوا كبرى القياس الاول
والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران لكنها
ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله تعالى في غيره كجبرئيل او النبي عليه السلام ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق
الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني صححوا
لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات
والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي
المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الاول ومنعوا صغرى القياس الثاني

و المراد تشكيكوا بوجوه الاول انه قد علم بالضرورة من دين النبي عليه السلام حتى للعوام والصبيان
ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة
وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف وانما ان ما اشتهر وصف بالازلي والنفسي فهو الكلام القرآن
انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر
مبارك وقوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك وعربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا ومنزلا على النبي
عليه السلام بشهادة النصوص من حيث الآية وانشائها والمطلع الاعجاز بالالسن للاعجاز مسموعا
بالآذان للاحتجاج وقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع على ان ما بين دفتي
المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلت بل اللفظ لان الكتابة
تصوير اللفظ بحروف هجائه ثم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقروءا بالتحويل
لكونه متجزئا الى اجزاء منفصلة الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت
فابلغ النسخ وهو من آيات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما متصور في القديم لان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه وارد اعقيب ارادة الكون لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
ادخيناه اذا اردنا شيئا فقلنا كن فيكون فيكون متأخرا من الكلام متأخرا عن الارادة
الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء والجواب انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى
بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين
والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث واطلاق بين
المتخاصمين على ليس مجرد انه دال على كلام القديم حتى لو كان مخترعا في هذه الالفاظ غير الله تعالى لم
يكن هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا آخر به وهو انه اخترعه بان اوجد
اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات
في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل على لسان النبي
المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد
سواه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل
فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ انه وان كان نفسه لا مثله وبهذا يكون
ما كان شعرا وكتاب يكتب انما مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى هو المنتظم
من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى

الخلف

وعلى هذا ... القديم

القرآن وكلام الله

وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فاوجه اختصاص
موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه اصحها وهو اختيار الامام حجة الاسلام
انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة ذاته تعالى بلا كم وكيف وهذا على مذهب
من جوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف
لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة
وثالثها انه سمعه من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه
اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ
ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع
بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض من
ابعاضه وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار
الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى فكأن ... واما الكلام هو المخترع
في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال انه كلام الله تعالى ليس حالا
بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة
الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان
المراد هو اللفظ رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي
على ان اطلاق اسم المدلول وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شايع ذايع
مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي الثالث انه
كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه
تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الرسول الى غير ذلك وصدقه يقتضي
سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلي فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى
والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم
الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات
وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظ عسير جدا وكذا القول
بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع
ان كلامه تعالى مشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم

بجملته

على الحال

وجوه المعرفة

الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه
وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان
بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال كان
وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم
ثم ان الامر تنوع له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يكون يتغير هو في نفسه وقد اجاب
السفه او العبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون
طلبا للفعل ممن سيكون كما في طلب الرجل تعلم ولد اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب
النبي عليه السلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص خطاباته
باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا ثم لو سلم قبح الخطاب في حق
... والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكن شاع وعد الجواب
مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يفعل
وبانه بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي
الازمان ووجوده صار بعد الوجود مأمورا الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس
ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا آنفا فلم يختص مكالمة موسى بالطور
وهو باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال
الحادثة بارادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بصلوة ... بعد بلوغه وسقط
بعد موته وتعلق الكلام بموسى في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه آخر لهم وهو
ان القدم يسوى الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل
حتى يكون المأمور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه منع الزامي على الاشاعرة
حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمتنع صحة تعلق الامر بما تعلق به النهي
وبالعكس واختار المصنف مذهب المعتزلة واستدل على انه متكلم بان
مقدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات ومنها خلق الحروف والاصوات الدالة على
المعاني فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني
ولا يلزم ان مفهوم المتكلم من يصح اتصافه بذلك نقص واتصاف باضداد الكلام

امر واحد

فلا

نسبة

وهو على الله تعالى ممتنع وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع القدرة على الكلام كما
في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق
والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان
موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا
قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه موجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده
هو الله تعالى كما هو رأي اهل الحق وحيث كان الكلام القائم بذات الله تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي
اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني
من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف
الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب
منها ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو
المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة
امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي
يسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات
بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو
الذي نسميه كلام النفسي وحديثها ... وقال والنفساني ... كلام النفس غير معقول
وقد شرحناه في مبحث المسموعات فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب
المواقف كلام في تحقيق كلام الله تعالى محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول
اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي
فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة
على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة
كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه
كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون
المقروء والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده

نعم

النفسي من الكلام

النفسي

اوان ملا لمعنظ و النفي جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن
محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة و القراءة و الحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ
مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ
حادث و الادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا
بين الادلة و هذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل
يعرف حقيته قال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني
في كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة
الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها انما تلزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ
من التي ذكرناها في الوجه الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب الصحيح ما ذكرناه
علمتكره ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكون كفر الواضحة انه ليس كلام
الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه
ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقة فهو مبتدع فان الله
ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي صلى الله عليه وسلم واوجد نقوشه في
اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا يستلزم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتيب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ
حادث دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل و ما ذلك الا مثل ان يتصور
حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض واستحالته في بل
على صرحوا من المتكلمين على ان الكذب في كلامه تعالى اما المعتزلة فلوجوب الحكمة
المنافية لما هو الكذب في كلامه الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات
لان الكلام عندهم كما ذكرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المعهودة
وهو قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم في الحسن والقبح العقليين
ووجوه والاشاعرة انه نقص وهو محال على الله تعالى لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع
الوثوق من اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة
والاولى وفي ذلك فوات مصلحة البعث والارسال واجب عليه عندهم

صلى الله

الحمد لله تعالى الموفق على اتمام الرسالة

والكذب

فلا يكون الكلام بهذا المعنى الاشاعرة فلوجوب اولهما انه نقص و النقص على الله تعالى ممتنع اجماعا وايضا
يلزم ان نكون اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا وكذبه تعالى قيل
هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم تحقق نقصان
صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دال على
معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص
في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام
اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ وما كان
الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا
الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تعالى بالتالي انه لو اتصف بالكذب لكان
كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى وحينئذ يلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك
الكذب و التالي باطل لان ذلك الكذب هو خبر ما يمكننا ان نعلمه فدم امتنع عدم اللازم
امتناع الصدق عليه بداهة فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه
اقول لولا هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال انه لو اتصف
بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق لكنا نعلم ضرورة
ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء
لا على ما هو عليه نقص كان رجوعا الى الوجه الاول قيل هذا الوجه ايضا انما يدل
على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب
بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال الكذب الكلام اللفظي راجع الى كذب
الكلام النفسي كما ذكرنا آنفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا
قديم ويلزم ما ذكر من المحذور لانهم لا يجوزون حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام
النفسي فلان يجوز حدوث صدق اللفظي اعني حدوث كذبه كان اولى وبقبوله
العقول اولى الثالث و هو معتمد الاصحاب لدلالته على الصدق في الكلام
النفسي و اللفظي معا ولم يتعرض المتأخرون اجماع العلماء و الانبياء عليهم السلام على
انه تعالى صادق لا لانه المتواتر من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا
عن صدقه و وجوب الوجود يدل على سرمديته فما كان الواجب ممتنع عدمه

كان باقيا مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على
الذات حتى يكون الصفات سبعا ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول
لان الواجب باق بالضرورة فلابد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر
لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود
بل زائد عليه اذ الوجود يتحقق دونه كما في آن الحدوث ونقض بالحدوث فانه غير
الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث اقول هذه الاالبقاء وجود مخصوص
فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب
الاكثرون الى انه ليس بصفة زائدة وتابعهم المص واشار اليه بقوله ومن الزائد
استدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لاستمرار
الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء
الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو
باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا صار البقاء صفة نسبة الوجود
في الزمان الثاني كان لزوم الحق اظهر لانه يقول انا ان الواجب موجود في الزمان
الثاني لا لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا احتياج
صفة اخرى من الذات من الذات ولا استحالة فيه كالارادة وسائر صفات الله على الحياة
على الحي وتحقق ان الصفات في الوجود امر سوى الذات ينافي الوجوب
بالذات اقول فيه ان الوجه الاول اذ لا يدل ان ما هو من البقاء وجود
خاص فيما في الحدوث مستدرك وثالثها ان الذات لو كانت باقيا بالبقاء لكان
تحقق صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان
الثاني على الآخر وان افتقرت الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب
البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل استغنى كل منهما
معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات
والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى
الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب
قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات في كان افتقار

الصفة الى الذات ضروري و رابعها ان البقاء لو كانت صفة زائدة على الذات قائمة بها
كانت باقية بالبقاء وتسلسل فان قيل هو باق بالبقاء يكون نفسه قلنا ان الامر كما ذكرتم
فلنا في تجويز ان يكون الباري تعالى باقيا بنفسه و التشريك نفي وجوب الوجود
على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب و الدليل الذي هو الانسان
ان لو كان نفس الماهية الواجبة او متعلقا بها او ملازما لها ما تعدد وان كان متعلقا
بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل
لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من
قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان الماهية اريد بها في اول شق الترديد مفهومها وفي الآخر
من ما صدق هي عليه لتصحيح الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد وان اريد
الواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل
واحد منهما نفس ذاته فلا محذور وكذا قوله وان كان لا متعلقا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب
بالذات ان اريد المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واحد متعلقا
بامر منفصل عن مفهوم الواجب اي ذات الواجب فلا محذور لا احتياج لا انفصال
بين ذات الواجب ومفهومه لا ما يقول في يكون منقاضا لعبارته في الجواب
وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل واحد منهما تعين ضرورة وحينئذ اما
ان يكون بين الوجوب و التعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم
جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين او جواز التعين
بدون الوجوب و هو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يلزم كون الواجب ممكنا
حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب و التعين لزوم فان
كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب عليه ضرورة تقدم العلة على
المعلول بالوجود و الوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات
لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان تعين المعلول لازم عن تحلف
فلا يوجد الواجب بدونه وان كان بين التعين والوجوب لا من منفصل
بلزم ان يكين الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين

بل في واحد منهما او منفصل وهو ظاهر اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ممنوع لانه تقدم
الحق على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود
انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب
من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموصوف مغاير للموصوف عليه لان احدهما وجوب الواجب
والآخر وجوب التعين والصواب ان يقال اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان
اراد بالتعين الواحد المعين من التعين فنختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله
ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يكن
تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعينات فقوله وان كان التعين بالوجوب
او كلاهما بالذات خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ممنوع قوله لان التعين
المعلول لازم غير مختلف قلنا نعم لكن لزوم احد التعينات لا يمنع التعدد
وهو اعني وجوب الوجود دل على نفي المثل ايضا لان الواجب لا يكون له مثل والا
لكان للكل من المثلين ماهية مشتركة ووجود عارض لامتناع تركب الواجب
كما سيأتي لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا كما تقدم بيانه ودل على نفي التركيب
ايضا بمعانيه نفي التركيب من الاجزاء العقلية كالتركب من الجنس والفصل والتركيب
من الاجزاء الخارجية كالتركب من الجدران والسقف كما بينا ان الواجب لا يكون مركبا اي
ذهنا ولا خارجا ودل على نفي الضد ايضا لان الضد يقال لما يشارك في الموضوع معاقبا
والواجب لا يكون في الموضوع ودل على نفي التحيز ايضا بمعنى ان الواجب لا يكون
متحيزا والا يلزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا
اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه
لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون
مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن
محتاج الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو
خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول واللازم من التحيز
الواجب هو الاحتياج الى الغير الممكن لا الى الوجود الممكن هو المحتاج

هم
القاذورات
الاجسام
الحق

الى الغير في الوجود لان في ابن آخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا يستحيل المكان
عن الممكن في وجوده ممنوع قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا لو لم يكن المتمكن
هو الواجب كما في فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم
تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب لما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض
دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم
الترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج
المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا
آنفا وايضا لو كان له مكان لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا
لكان جوهرا فاستحال كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم وهو الجزء الذي لا يتجزى وهو احقر
الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم وهو يكون جسما وكل جسم حادث لما بينا من
حدوث العالم ومركب ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركبه ودل على نفي الحلول ايضا
لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا ان حل في محل
فحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان احقر
الاشياء اقول هو الانسان كونه حالا في محل وذهب بعض المتصوفة الى انه
يحل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى عليه السلام فان ارادوا بالحلول ما ذكرنا فقط
وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته الا بعد تصور معناه ودل على نفي الاتحاد
ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول في جعله من فروع وجوب الوجود
نوع نظر لا يخفى على المتأمل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتبه
انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان
كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه
او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ودل على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم
او جسماني وكل منهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام ودل على نفي
حلول الحوادث فيه ايضا والجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث

الى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات التي تحصل بعد ما لم يكن
ككونه قبل العالم وبعده ومعه ورازقا للمرزوق وبالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقات
ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز واستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث
لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع ووجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال
كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن
من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به لان كل ما يتصف هو به يلزم
ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون كذلك لو
لم يكن الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف
دائما بنوع كمال متعاقب افراده بغير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا
بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا
لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا والواجب بالذات حصول
الواجب لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم
وجود الحادث في الازل وانه محال اقول الملازمة ممنوعة لما مر المعتمد عند الحكماء
ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله محال واعترض بانه ان اريد بالتغير تجدد
الانفعال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد تغير الواجب
او ماهيته واستحالة عن الحقيقة فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث حصول الكمال
بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كماله مثلا حقيقة الافراد
مشروطا ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف
بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان
الحادث ماله اول والازلي ما لا اول له ووجه اللزوم ان المذكور الاتصاف بمطلق
الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجاز الاتصاف بالحادث في
الازل بتحقيق جواز وجود ذلك الحادث في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل
وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل بدل ان
يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف

الى

في الازل على ان يكون الازل قيد الاتصاف فيلزم جواز ازلية الحادث ولا يخفى على ان الحج
جواز ازلية الحادث يعني امكان ان يوجد في الازل لا ازليته جوازا فيمتنع ان يكون في الازل وجوده
في الحد وهذا كما يقال ان قابلية الآثار لازم والعالم ممتنع في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم
في الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل وبعض الكلام ان يعتبر الحادث بشرط
الحدوث والآ فلا حجر في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم
عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما
الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث
حادث لانه يستحيل الحادث والثاني من القدم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر ان ازلية القابلة يستلزم جواز ازلية المقبول
فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد
ما هو المتعارف فلا نم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان
اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما
فلا نم ان ضد الحادث حادث فان العدم والحدوث من صفات الموجود
خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلق على المعدوم
ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم واستحالة زوال العدم
انما هو في الوجود لظهور زوال العدم الازلي بكل حادث واما الثاني فلان القابلية
اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم ثبوتها فلا يعني ازليته جواز المقبول
اي امكانه لا جواز ازليته لما مر وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول
الاتفاق على انه تعالى سميع بصير والسمع والبصر هي الامور التي توجد المسموع
والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته ثم واجب
بان الحادث تعلق تلك الصفات وهي اضافات يجوز تجددها الثاني المصحح للفناء
اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق
بالعدم وانه لا يصلح جزء المؤثر في الصحة فتعين الاول فيعم تمام الصفة الحادثة
والجواب منع الحصر لجواز ان يكون للمصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة
الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث

بالفعل انه اذا صار عالما بالعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه
سيوجد وان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة اي الفه وصفة العلم واجيب بان
التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم فيتغير ذلك التعلق بتغيره
والعلم من الصفات الاضافية او من الكيفية والتغير يتعلق بالمخلوق لا بالخالق وقالت
الكرامية اكثر العقلاء لو اعتبر لكان في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان يكون الكرج بالان
فان الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن الجوهرية والكراهية حادثتان
في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين حيث
علوما متجددة والاشعرية يسمون النسخ وهو ارتفاع الحكم العام [illegible] اوابتداء [illegible] بعد
الوجود فيكون حادثا والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض [illegible]
المتجددين لواجب واجيب بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا آنفا
وتحرير محل النزاع ان الصفات على اقسام حقيقية محضة كالبياض وحقيقية ذات اضافة
كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عداد الصفات السلبية فلا يجوز
التغير على الله تعالى في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما
الثاني فانه لا يجوز التغير فيه ويجوز في تعلقه اذ [illegible] الا انه لا يكون لو ثبت لذلك
على امتناع التغير في صفاته مطلقا الا مراتب كما وحضرت الدعوى مع عموم الادلة
خطا وبدل على نفي الحاجة انه تعالى واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما
يتوقف عليه وجوده الى او غير ذاته والا لكان ممكنا لا واجبا لذاته وبدل على نفي الالم مطلقا
سوا كان مزاجيا او عقليا فان الواجب تعالى لا يناله الم اصلا لان الالم ادراك المنافي
من حيث هو منافي والله تعالى منزه عن ان يكون شئ منافيا له اذ الشئ لا يكون منافيا
لمبدائه وبدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وظاهر انه مستحيل على واجب
الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم
يقولون اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك
ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى
الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج
هو المبدأ الاول بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي يسميها اللذة فينا

ادراك الملائم فهو مسلم وان اريد انها حاصلة له تعالى عند ادراك الملائم فربما يخص ذلك بادراكنا
الناشي من ادراكنا فانها مختلفين قطعا والمعاني والاعتبارات والصفات الزائدة عينا
مع وجوب الوجود بدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان لله تعالى
معان قائمة بذاته تعالى من العلم والقدرة والارادة والحياة والكلام والسمع والبصر
وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال لله تعالى احوالا مثل العالمية والقادرية
والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة لان الامور التي كانت واجبة لذواتها
لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان
كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان
غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون
الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهبت الاشاعرة
الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة
والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته تعالى
في الجهة وفي المكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين
في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين
او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم
كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا
فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق
في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون
المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا ولهم على
الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك قال لن تراني
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما
ان موسى عليه السلام سأل الرؤية لو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل لانه اما ان
يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل
بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل نقول
ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال

الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن
لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شئ من التقادير واعترض على الاول
بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم
الملزوم على اللازم سائغ سيما استعمال راى بمعنى علم واري بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما
بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن هنا يمتنع حملها
عليه بوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا
لكن النظر الموصول بالي نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلام عالما بربه تعالى
مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون
الجواب مطابقا للسؤال لان قوله لن تراني نفي لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري بانها
المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني انظر آية من آياتك انظر
الى آياتك واجيب بان ذلك لا يصح اما اولا فلان الجواب حينئذ لا يطابق السؤال
لان قوله لن تراني على ما ذكرنا من الايجاب نفي للرؤية لا للرؤية آية من آياته واما ثانيا فلان
اندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يصح نفي رؤية الآية واما ثالثا فلان الآية انما
هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث
ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن
قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسأل ليمنع ويعلم قومه امتناعه واجيب
بانه مع مخالفة الظاهر حينئذ لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسدا اما اولا فلانهم لما قالوا
وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة ولم يحوج موسى عليه السلام الى زجرهم
الى سؤال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لجواز ان يكون ذلك
لقصدهم اعجاز موسى عليه السلام عن الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا
فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عليه السلام تاخير الرد وتقرير الباطل
الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم
تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام مصدقين بكلامه كفاهم
اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب لها ومشاهدة لما جرت من الاهوال

والاهوال والآلام بعد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو الخبر بانه
كلام الله تعالى وردوه بوا ابانه ان كانوا مؤمنين لكن لم يجعلوا مسئلة الرؤية وظنوا انها
عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى
ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف الطلب موسى عليه السلام الرؤية الى نفسه دونهم لئلا
يبقى لهم عذر ولا يقولوا الوسائل اليه لرآه لعلو قدره عند الله تعالى الرابع انه سأل
الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم
ارني كيف تحيي الموتى الخامس ان موسى عليه السلام لا يوصف على الكل بمسئلة الرؤية
فيجوز ان يكون لاستغاله بساير العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة
حتى سألوا منه فطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ
على السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان التزام جهل النبي المصطفى بالحكم
في معرفة الله سبحانه وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة من حصل طرفا من علم
الكلام من البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى
الوجه الثاني انه انما لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون لكونه
ممكنا بل عقيب النظر وهو حالة تزلزله واندكاكه وانه امكان الاستقرار
فيها واجيب بانها علقت على الاستقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال
السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع
في الدنيا قطعا وعدم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو
غير مقيد بحال حركة او سكون ممكن في المستقبل وعقيب النظر لا الحال
وان فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط يستلزم
وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون
داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة وآخر ما يتوقف
عليه الشئ وما جعل مرتبة اللزوم لما علق عليه او اتصال الاستقرار فان الحركة حكمي
بان تحصل بدل الحركة السكون ومن المستدل انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء
وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظاهر والجواهر ايضا
وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونحن

من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة
فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة
هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول هي
رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة
لها علة مختصة بحال وجودها وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام
والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر يصحح
حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة
الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة
للرؤية لابد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل
الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر
واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مبحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود
او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان
في صفة يتوهم كونها علة مصححة للرؤية سوى ... لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة
لانه عبارة عن الوجود بعد العدم فالعدم ... لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان التأثير صفة
اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود ليس الا
فانه مشترك بينها وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها
فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الواجب تعالى فيتحقق ان يرى وهو المطلوب اول
شمول الرؤية للجواهر ممنوع وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجوهر الفرد
على امتناع قيام عرض واحد بمحلين ... يجوز ان يقوم عرض واحد بمجموع
محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بكل منهما دون المجموع
ونقد ثانيه فقد اعترض عليه بوجوه ينبه ما دل عليه كلام الامام الرازي من ان
المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون
فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يستدعي
علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه
اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة

الثاني انه لا حصر في المشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز
ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن
تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان يكون مخصصا بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان
المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان الواحد
النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون في العلة امر مشترك
وما ذكر من ان الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد بالشخص ووجه
اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية
بل يجب ان يكون امرا مشتركا للقطع بانا قد نرى الشيء ونتردد في انه ... من غير ان نتردد في كونه
جوهرا او عرضا فضلا عن ان نتردد ... خصوصية ... سوادا او خضرة
بل ربما نرى زيدا ... ونعلم بهويته من غير تفصيل
لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض
وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلم عندها شيئا عنها وان استقصينا في
التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق
وبه امتنع كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المشتركة
بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية
اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة
الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة
قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء
المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد تسليم كون الوجود هو العلة
وكونه مشتركا بين الجوهر وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز
ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعة
عنها ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية ... ما يصح متعلقا لها ضروري بل
لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية والمانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها
وقد اعترض ايضا بوجوه اخر منها ان الاشتراك الوجود بين الواجب
و... كيف وقد جزم معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته

واجاب الآمدي بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كالشيخ فهو بطريق
الالزام ولا كذلك كون الملزم ممن يعتقد انا نتمسك به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود
مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه اراد به ان
الوجود وموصوفه ليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احديهما بالاخرى كالسواد
بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين
اشتراكه بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود
عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منها ان يكون الماهيات
كلها متحدة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية
كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والارادات
وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما
لا نتعلق بها الرؤية منا على جري عادة الله بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء
على امتناع ذلك لكن يلزم فساد آخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم
الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية
العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الوجود فقط وانا
لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة ... بل
الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها النقض الوارد على الدليل بصحة المخلوقية
فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لها سوى الوجود فيلزم صحة
مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري لا يستدعي
علة اذ ليست مما تحقق عند الوجود ويمتنع عند العدم كصحة الرؤية ... الا ان يقال
يصح هنا ايضا لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له
في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فيحقق ان يقول كما ان تعلق الرؤية
بشيء يقتضي كونه من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية المحضة كذلك تعلق الخلق
بشيء يقتضي كونه مخلوقا يقتضي كونه حادثا متحققا في الاعيان فان الامور الاعتبارية
المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من بعض المحققين انه سلم ورود النقض بصحة
الملموسية فلا وجه له اذ لا ريب ان تعلق اللمس بشيء يقتضي كونه ملموسا يقتضي كونه

من الموجودات الخارجية والاولى ان الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات
والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا تقتضي علة اذ ليس مما تحقق عند الوجود ويمتنع
عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وبين صحة المخلوقية
اذ كل ما يقال في احديهما يقال في الاخرى وبالعكس فمن ابى تسليم ورود النقض باحديهما فاجاب
عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع والنقل اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالف
على وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى
حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة واما النقل فمن الكتاب
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بناء على ان النظر في اللغة جاء بمعنى
الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل
باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على
الرؤية واعترض عليه بوجوه الاول لا نم ان لفظة الى موصولة للنظر بل هو واحد
الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة وتوسيط الى النظر
بالى جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام
ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار
ليتم التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات
لاتيانه بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال
اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج طلوع الهلال واجيب عنها بان انتظار
النعمة غم ومن ثمة قيل الانتظار موت احمر فلا يليق الاخبار به بشارة مع ان سوق
الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور على ان كون الى
اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند
تعلق الخطاب ولهذا لم يحمل الآية عليها احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني
بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار
مما لم يثبت عن الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول
ينظرون بلالا كما يرى الظماء ... ووجدوا بعد الانتظار ولا يمتنع حمل النظر الوارد
بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيره

و في الثاني ناظرات الى جهة اسم؟ وهي العلو او الوقت ولذلك يرجع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات الى
آثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله لنصرة المؤمنين
يوم بدر وذكر بعض الرواة الى الرواية بهذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قاتلوا على
من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من
بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا الجواب في وفي الثالث يرون سجالهم
ويجوز كون النظر المجرد عن الصلة للروية كما في اكثر الثاني النظر الموصول بالى موضوع
لتقليب الحدقة لا للروية لا تصافه بما لا تتصف به الروية مثل الشدة والتغيظ والازورار
والرضا والتحير والذل والخشوع وشيء منها لا يصح صفة للروية بل من احوال يكون
عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي ويجمعه مع اسماء الروية تعالى نظرت الى
الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الروية لكان تناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى
رايته ولو حمل على الروية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الي والى
لا ينظر اليه وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
وتقليب الحدقة ليس هو الروية ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يجب ان يحمل عليها
بل لزوما عاديا مصححا للتجوز وجعلها في ذلك الروية ليس باولى من حمله على ضدها المقابل
الى ناظرة اما ثواب ربها على ما ذكره علي عليه السلام وكثير من المفسرين واجيب بان
النظر حقيقة في الروية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله
وليس حقيقة في تقليب الحدقة فقولك تعالى نظرت الى الهلال فلم اره فكنا
لم يصح نقله عن الموثوق بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا يقال
لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال ولو سلم فحمول على حذف المضاف
والبواقي من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة
اطلاقا لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا في الروية
يجب الحمل عليه لان الاسماء التي يحتمل اضمارها كثيرة كنعم الله وجنته وارادته
ولا ترجيح ههنا فيتعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز فيجب المصير الى
المجاز المتعين ومنها قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث خص
الكفار وحقهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الروية

والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى
وزيادة وقد فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالروية على ما ورد في الخبر
كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هي التفضيل
فان تفضل الروية اصل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا
للتنبيه على انها اجل من ان يعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات ومن السنة
قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رويته ومنها
ما روي عن صهيب انه قال قرا رسول الله صلى الله عليه هذه الآية للذين احسنوا
الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناديا
يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعود الم
يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع
الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم
من النظر وفيها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة من ينظر الى جنانه وازواجه
ونعمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه
غدوة وعشية ثم قرا رسول الله صلى الله عليه وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد
صح هذه من بين بحر ائمة الحديث الا انها آحاد والمنكرون احتجوا بوجوه
عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الروية وبعضها وقوعها اما العقلية فمنها ان الروية
انما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف
المذهبين وكلاهما يقتضي ان يكون المرئي في الجهة واختصاصها بما يحاذي الاعين
فيمتنع رويته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الروية كما علم
بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حقه لتنزهه عن المكان
والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا
رويته بلا ان يكون مقابلا او في حكمه بل جوزوا ان يرى اعمى الصين بقة اندلس
ومنها انه لو جازت لواجب للكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة ولزم
ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع
وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم الله للروية

ولحل

شرائطها عدوناها فيما سبق يجب الروية معها ويمتنع بدونها ولا يتصور من تلك الشرائط في حق
روية الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الروية لاختصاص ما سواهما
بالجسمانيات فان كفتنا في روايته ولم يشترط او غيرهما لزم ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الروية
مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها ويجوز ذلك سفسطة
وانما يكفينا لزم ان لا نراه في الآخرة وذلك لان الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة
الحاسة قد ذكرنا انها لا يتحقق بالنسبة اليه تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة
والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى اما لذاته
او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز رويته تعالى لجازت في الحالات
كلها واجيب بان قولكم لكونه سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور
الممكنة التي لا يلزم من وقوعها محال فليس بسفسطة بل هو مطابق للواقع وان اردتم
به مع تردد العقل فيه وعدم جزمه بانتفائها فالملزوم ممنوع فان امثاله من العاديات
القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلاء عالمين بدقائق
العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها
وان كان يتوهمها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به اعني بعدم الجبل
المذكور مبنيا على العلم بانه تجب الروية عند وجود شرائطها الآن في الجزم حاصل
لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه يتجه ايضا ان يكون
ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد تحقق شرائط روية
شيء باجمعها ولا نرى ذلك الشيء كانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا انا
نرى بعض الاجزاء دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا تجب
الروية عند اجتماعها لا يقال ابعاد ذلك الاجزاء عن البصر مختلفة فلا نرى ما هو
ابعد لانا نقول هنا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني اطول
الامتدادات الواقعة فيه فلو كان لاجل عدم روية بعض الاجزاء لا لاجل البعد
فاذا فرضنا ان قطر المرئي بعد عن البصر بقدر قطره وجب ان لا يرى اصلا
لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الروية قال المص لا يلزم من رويتنا بعض
الاجزاء ان نراه كبيرا وانا يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب الرؤية

الاجزاء

الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر زاوية الروية وكبرها على
ما بين في علم المناظر وقال صاحب المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من الاجزاء
او على انه لا يعد مما اذا راى الاقرب كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان
قريبا او بعيدا وذلك لان الروية كل منها وبعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام
فيما لا يجزي الثبوت ما هو اصغر منه وروية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد منه
يوجب ان لا يرى الا ضعفا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا وروية اكبر باقل من مثل
يوجب الانقسام وروية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل يوجب ترجيحا بلا
مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت في الصغر والكبر فتعين ان يكون
التفاوت روية بعض دون بعض ومن النقلية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك
به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر استنادا الى
الآلة والادراك بالبصر هو الروية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام
عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول
وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه
لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب
ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة
كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو
لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية وكان المعنى لا تدركه
بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول لتخصيص
البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار
وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات
فيحمل على نفي الروية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه لكن لا نسلم ان الادراك
بالبصر هو الروية او لازم لها بل هو روية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا
اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه
بصري وما رايته فيكون اخص من الروية ملزوما لها فيلزمه الاحاطة من العلم فلا يلزم

من نفيه نفيها او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية
مطلقا اذ يمكن ان نرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين للرؤية انما
يريدون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الاشياء ويسمى رؤية تحصل لنا كذلك ايضا
بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيها انه تعالى تمدح بكونه لا يرى لانه ذكره في اثناء
المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه
وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانعام فان الاول تفضل والثاني
عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع
بل هو ادراك البصر فانه المعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة بجوانب
المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان وذلك لان القول
الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير
ولا توسط آلة بل بمحض عناية من الله على عباده فلا نم انها نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه
سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا
كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد
استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسئلك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك للتعنت
وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب
انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا ولو سلم فطلبهم
الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما هو من حال الاجسام والاعراض
وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة على الجرأة والاقدام
على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومن الايمان التصديق بانه
لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر
ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد يروى انه سئل عليه السلام هل رأيت ربك فقال
رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف

وما

وغيرها وقوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعا والجواب
منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي
الموت ولانكم انه للتأبيد في الآخرة للنفي عن المتقدم ومنها قوله تعالى ما كان لبشر
ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء فحصر
للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمهم من وراء حجاب وارسال الملائكة اما الاول فلتكليمهم
في المنام واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو
احتمال يراه بغيره انتفاء القائل بالفرق والجواب ان التكلم وحيا قد يكون
حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والكلام ذهب الى انه لا يمكن ان يكون
وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود مبني على ما ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية
وقوله وسؤال موسى لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على
الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر
لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضات التي ذكرناها على دليل الاشاعرة على وقوع
الرؤية وهو انا لا نم ان النظر يعني الرؤية بل هو بمعنى الانتظار وانما واحد الآلاء او صلة
النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التأويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام
على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله تعليق الرؤية باستقرار الجبل لا يدل على
الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان
الرؤية بالآية وقوله ووهم الى المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى
الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع
التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نم ان الصحة تستدعي علة موجودة وقوله
والحصر الى منع الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نم ان المشترك بين الجوهر والعرض
منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوتها الجود
عطف على قوله ومن الثالث بعد وجوب الوجود كما يدل على تلك الامور المذكورة يدل
على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الآن منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض
فان واجب الوجود لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغي للممكنات لكان
ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك

حصر م
عليه السلام
اي من الاعتراضين اعني اللذين ذكرناهما
وهو ان م الى ثواب م

٢٥٦

هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يسأل الا عن غيره وكل ما هو غيره
مفتقر اليه لانه صادر منه او جاء من عنده ومنها التمام لان التام هو الذي حصل له جميع ما من شانه
ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه منزه عن التغير والانفعال ومنها فوقه اي
فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود
كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية اي ثبوت الوجود
على انه تعالى حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية الى وجوب الوجود
يدل على انه تعالى خير وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم
شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذاته الواجب
نفس الوجود فذات الباري هو الوجود وهو الخير فذات الباري هو الخير ومنها
الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم
بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان الجبار هو الذي يجبر الخلق على ما لا يقتضيه ولا شك
ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجبه
ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته
عليها ومنها القيومية لانه هو القائم بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات واما اليد والوجه
والقدم والكرم والرحمة والرضاء والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني ان اليد عبارة
عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضاء كل
واحد ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود
وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة
والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين
صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون وجعل
قوله كن مقدوما على كون الحادث اعني وجوده واما الاحداث والتكوين والايجاد
والخلق قالوا انه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والتمكن لا يستلزم
الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان
الصحة اي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات

اي قائم دائم
والوجود م

لا يعلل

لا يعلل بالغير بل بالامكان يتعلق المقدورية فحال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور
لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اي كون المقدور موجودا
لا الصحة والامكان فيستغني عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل
المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا الصحة
المنقول في نفسه وهذه الصحة هي الامكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة
الاولى اعني بالقياس الى الفاعل ومتعلقه بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها
يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله
من صفة اخرى متعلقة به ان بذلك الطرف وصح فتلك الصفة هي التكوين قلنا
كل من ذينك الطرفين يصح اثرا للقدرة واما ترجيح صدور احدهما بعينه عند الـ
مختص الموجودة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به المقصد الثالث
في افعاله تعالى الفعل المتصف بالزائد على حدوثه الفعل اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث
او لا الثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله
ذم اولا الثاني الحسن والاول القبيح وينقسم الحسن الى اربعة اقسام واجب
ومندوب ومباح ومكروه لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول الواجب ان
استحق بتركه ذم والا فمندوب والثاني المكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما
عقليان اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا
فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له
او لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له
على احد الانحاء المذكورة وليس له ان يعكس القضية من عنده بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه
نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان والاشخاص او
الاحوال كان له ان يكشف عن تغير الفعل اليه من حسن او قبح في نفسه وقالت الاشاعرة
لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل
ورود الشرع يكشف عنه كما زعم المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن
ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه
وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا

وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف ولا حاجة الى مبدأ للكون غير القدرة م
بلا م

٢٥٧

كما في النفع فرجحه الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير
محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن
كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به
كمال وارتفاع شأن والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع
في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته
فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما
لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة
لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه مخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب
والذم والعقاب فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به
الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج
عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح
والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي
وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله
وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن
الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد
تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك
بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة
كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم
اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين
الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا

نسخة

الفعل

فلب

فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب
بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا
اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه بعض
من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من
متأخريهم الى اثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة
بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا
فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية
وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما وبعد
تحرير محل النزاع نقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو
العقل لوجوه الاول ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم
والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف بذلك منكر الشرائع
ايضا ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير شرع والجواب ان اشار المصنف بقوله للعلم بحسن
الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم العقلاء بالحسن والقبح
في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع
لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها لو لم يثبت
الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر الشارع به او اخبر
عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر
عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل
والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والجواب ان اشار المصنف بقوله
ولا يستقلان مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن
والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح
والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثالثها لو كان الحسن والقبح بالشرع لا
بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح
ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل
بالضرورة والجواب ان البطلان بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان

من الوجوبه
الى الوجوب

بأحد المعنيين الاولين والثاني بالمعنى المتنازع فيه وكون التفاوت في العلم للتفاوت في التصور
جواب اعتراض ربما يورد فيقال لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا
لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل
بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت
في تصور اطرافها وكما وقع على ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة
على ان الحسن والقبح ليسا عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين
لما اختلفا اي لما صار حسن القبيح قبيحا ولا قبح الحسن والتالي باطل فان الكذب قد يحسن
والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب
ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انجاء
النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه
يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولمن اقيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب
واما ما ذكر ثانيا بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير
الدليل الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا
ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله واذا كان
من افعال المجبور حسن ولا قبح اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان
لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه
تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع
وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد
الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح
هو الارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب
لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا واما ما اشار بقوله والجبر
بط وانتفاء وعلى تقدير دلالة على انتفاء القبح عن افعاله فقد اجمعت الامة
اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه
لا قبح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما
المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله تعالى مستغن

عن غيره فتي كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة
ان العالم بالقبح المستغني عنه لا يصدر عنه مع القدرة عليه لعموم النقبة وذهب الجمهور
الى ان الله تعالى قادر على القبح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبح واختار المصنف
الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح
منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة
وكلاهما وما يؤدي الى المحال محال واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه قبح لغيره
والمحال ما لم يلزم لذاته في القدرة واما ما اشار بقوله ولا امتناع الا مستحيل اللازم
الوضوح بعدم الجبث ولا يلزم عوده اليه اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة
بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا لا والمعتزلة اكثرهم قالوا نعم واحتج الاشاعرة بانه تعالى لو فعل فعلا لغرض والعلة
الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا
للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل
او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه
عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به
من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه
واعترض بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب
بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون
غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذلك ترك ارادة
الحسن قبيح وكذا الامر بالايراد قبيح والنهي عما يراد ايضا قبيح اختلفوا في ان
ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل
كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف وروي مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم
ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه تعالى يريد من الكافر
الايمان والاسلام يقع لا الكفر والاثم وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق
واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجهين الاول ان ارادة القبيح
وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح ورد بالمنع فانه متصرف في ملكه حيث
يشاء والثاني ان الامر بالايراد والنهي عما يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما

لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمأمور به كما اذا امر السيد عبده امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد منه الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان

وكالمكره على الامر بشيء يجتنب امتثاله وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها

ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا

بعض الافعال مستندة الينا كما سنبين وعلى الاشاعرة تشنيعا بالتمسك بابليس فجايب بانه لو

اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من

العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون

الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد

خلاف مراد الله تعالى وانظر انه لا يصير على ذلك رئيس قوم من عباده حكي انه دخل

القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني

فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه

الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان

والطاعة مطلقا حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة

برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كما للملك اذا اراد دخول

القوم داره رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس بشيء

لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية

وايضا انه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكائن فيلزم استحالته لاستحالة انقلاب علمه

جهلا والعاقل ما ساله الى لا يريده والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون

موجبا لامتناعه او وجوبه والحرورية قاضية بان استناد افعالنا الينا

اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة

الله تعالى مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل

والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى

فان الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه

ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة

واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا

لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته

من غير ان يكون هناك فيه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب الحكماء والمعتزلة الا

وافقه بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار الامام مذهب واحتج

فيه الضرورة فان كل احد يجد في نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره

الى المنارة والهاوي منها ويعلم ان الاولين يستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما

لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره

اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى

وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما في الاولى وعدمه

في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا

وعدما كون المدار علة للدائر ولا من العلية الاستقلال يعني ان ثبوتها الاستقلال بها لجواز ان يكون

المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف الى ايجاب منها

منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه اذ العاجز

عن الفعل والترك وليس ينتقض ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب

المرجح في الفعل الاختياري فقط واما على مذهب غيرهم فلا بد من الارادة التابعة وذلك

المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح

عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب

الفعل مع ذلك جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود

يحتاج الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان

الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك

الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا وبهذا التقرير حيث عمم المرجح سقط الجواب بان

مرجح المختار احد المتساويين ممكن كما في طريق الهارب وقدحي العطشان لان الارادة

حينئذ ثابتة الترجيح والتخصيص غير احتياج الى مرجح اما المحال ترجيح بلا مرجح ولم يخرج

الى ما قال صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب

المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المتساويين بلا مرجح

فان الهارب يمكن من سلوك احد الطريقين وان كانا متساويين بالاتفاق او اضعف منه واجاب الامام عنه

بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من الفعل والترك قبل تحقق

الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة به اما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة

وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني لو صح

هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى ايضا لا يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكرتموه

جار في حقه تعالى ايضا واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي

الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يتوقف صدوره

عنه وارادة الله تعالى قديمة ولا تفتقر الى ارادة اخرى ورده المصنف بانه لا يدفع النقض المذكور اذ لا يخلو

الحال يكون الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف

فعله على مرجح يستلزم الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا

والفرق الذي ذكره في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما سماه النقض

اذ ابين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف في هذا الرد

نظر فان مآل ما ذكره من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري تعالى الى تخصيص المرجح

في قولنا يرجح فعله كما على الترجيح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من

الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا كان حادثا

محتاجا الى مرجح اخر وتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل حينئذ فلا يكون

العبد مستقلا فيه واما فعل الباري تعالى فيحتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل في وقت معين

وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون هو تعالى مستقلا في الفعل وحينئذ لا يتأتى النقض

ويتم الجواب اقول محصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا منه قطعا

للتسلسل بل صادرا عن غيره وحينئذ لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري

لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل

اضطراريا لا ان لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا من الفاعل او من غيره يصير واجبا

والترك معه محالا فالقدر يصير مشتركا لما ذكرنا آنفا فهذا الفرق انما يفيدنا فرقا

الفرق بين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يعنينا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار

وعدمه وهذا هو المطلوب الناقض يدعي لزوم كون الباري تعالى مضطرا في فعله

لا مختارا على انه لو وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح اخر فتنوع

وانما لزم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه باختياره واما اذا كان صادرا عنه

لا باختياره فاللزوم ممنوع فيبطل ما ذكروه من الفرق بين المقدورين بالاستقلال وعدمه

ايضا ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد بلا شعور

بدون العلم بالموجد وكذا صح الاستدلال بالخلقة العالم على علمه الفاعل والتالي باطل

لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها

ان ما كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاحوال التي بين المبدأ

والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء

التي هي مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب

يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بالاجزاء اعني العظام والغضاريف

والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها يتأتى تلك الصور

والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فكلّ الايجاد

مع انه لا يلزم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد والمثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد

بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به

يستلزم ذلك العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد

لو كان موجدا لفعله بقدرته بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت وارادة

الله تعالى تسكينه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان معا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما

وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي

لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا

معا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقدور مستقل

كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجاب عنه المصنف بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى

في الصورة المذكورة يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال

بالتأثير وهو لا يمنع التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون محالا

لشغله في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث محالا

لتعلق الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا لفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري
لا تأثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعله لجاز
ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المص
عنه بقوله وامتناع الجسم بغيره يعني امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب الغير وهو ان الجسم لا يجوز
ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم
عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على الايجاد لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا
لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل مثل ما فعلناه سابقا
وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المص عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال
لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه
المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب عدم الاحاطة الكلية بما فعله اولا
ومنها انه لو كان موجدا لافعاله كان نقص ايمانه لان الايمان من فعل العبد وخلق المؤذيات
فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير من خلق المؤذيات واجاب المص عنه بقوله ولا فسخ الخيرية من فعلنا
ومعناه يعني ان السدة في الخيرية انما يكون بين التخويف نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة
مجمعون على وجوب الشكر لله تعالى بل وجوبه على نعم الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يجب الشكر لله تعالى عليه
اذ لا معنى لشكر الغير على فعل نفسه واجاب المص عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان الشكر
لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متأول
ومعارض بمثله يعني ان الدلائل السمعية التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا
مخصوصا يكون للبعض دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او للعباد
خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا
هو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا وامتنانا للعباد فلا بد ان يحمل
على انه خالق لبعض الاشياء لا افعال نفسه لان كل حيوان عند الخصم خالق لذلك بل
يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذلك قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو
الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر ووجه الحصر قوله تعالى هو الله الخالق
والحصر فيه ظاهر لانه هو ضمير الشان او ضمير ابتدا يفسره الله وانما اراد كان
الخالق مبتدأ فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوص

لجواز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا منع لقولنا هو الله المعين ويلزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى
انه الخالق لا غير ولفعل العبد خالقه قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا
قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتج على علمه بما في القلوب من الدواعي
والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق
وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح ولا يخفى ان يكون
والدليل يستدل بالاية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم
اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني
مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء
والله تعالى يريد الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله تعالى وحمل
الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر وبغير ذلك ما ذكر قوله تعالى كل من عند الله
وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم
في البر والبحر فيكفي الآيات الناطقة بذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة
على كون كل كائن بقدر الله تعالى ومشيئته مجمعا فقد ذكر العلماء بتأويلها في المطولات
والجواب بل عام وهو ان الفعل يكون له بما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله تعالى
مبدأ لجميع الممكنات فيصح اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد افعال العباد اليه تعالى
واما الحصر عليه كما يدل بعض الآيات فبحسب الادعاء لان الاقدار والتمكين وتيسير
الاسباب لما كان منه تعالى كأنه هو الفاعل لا غير ومعارض بمثله من النصوص الدالة
على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهي ايضا انواع فمنها الآيات الصريحة
في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا
ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة
فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله به عليم وافعلوا الخير
والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى
ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن
والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين اني اخلق لكم من الطين واذ تخلق

من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا
كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثير في القرآن واجيب بانه لما ثبت بالدليل
السابقة ان الكل بخلق الله وقدرته وجب حمل هذه الالفاظ على ان السبب العادي
او حمل هذه الاسناد مجازا لكون العبد سببا لتلك الافعال وهذا في غير لفظ الخلق
على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير كما اختار الامام وهو ان المجموع القدرة والداعية
مؤثرة في الفعل وذلك المجموع بخلق الله فيهم بغير اختيار للعبد فيه فلا جبر ولا
ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة
وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا يلجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان
يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين
لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك ومنها الآيات
الدالة على ان فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا
ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه
سبيلا واجيب بانها تدل على ان فعل العبد بارادة الله تعالى لكنها موافقة لارادة الجبر
بطريق جري العادة فلذلك رتب عليها واما على راي الامام فالجواب ظاهر وهو ان فعل
العبد بمشيئته ومشيئته بمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الآيات
الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضيين
للانذار والاعتبار واجيب بانها كما مر ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من
العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى
فاعله وهو اكثر من ان يحصى وليبتدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون
الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس وادراس
في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء والنصوص اذا تعارضت
لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية وجب الرجوع الى غيرها
من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لان الشواهد العقلية القطعية
على وفق مدعانا كما مر ومنها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم
والامر والنهي والثواب والعقاب وهو فوائد الوعد والوعيد وارسال

الرسل

الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان
وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وارادة غيره
مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تأثير للعبد فيه واجاب بانه يرد
على الجبرية النافين لقدرة العبد من احساس لا على من يجعل خلقه متعلقا بقدرته وارادته
واختياره وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى على ان المدح والذم قد يكونان
باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الزوائد وان الثواب
لما كان فعل الله ونعمته فانما هو حقه فيتوجه سؤال اللمية كما لا يسأل لم خلق الاحراق
عقيب مس النار وان عدم اقتراف التعليق في المخلوقية لله تعالى لا سلم امر احدهما بوجه
آخر ومنها ان افعال العباد ما يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها
ان فعل العبد في وجوب الوقوع واشتاعه تابع لقصده ودواعيه وجودا وعدما وكل
ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده واما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه
ووجد الطعام والماء بلا مانع يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار يحرق
ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير يكون
في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يحدثه عند ارادته ويحدثه
عند كراهته واجيب بان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل
الوقوع واللاوقوع ورب فعل يتبع ارادة الغير كما في الكذم والعبيد فينتقض
الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد
وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا للافعال
الملوثة لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا
آكلا شاربا قائما قاعدا الى ما لا يحصى واجيب بان مثل هذه الاسامي انما تطلق على
من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى
في محالها وما قامت به ولا يتصف بها الا المحال ثم ازيد صحة من التسمية بناء على اصلهم الفاسد
في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة
استدلوا افعال العباد اليهم وردوا فيها ترتيبا وردوا ايضا ان الفعل المترتب
على آخر بعيد عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلا يمكنهم لهذا الاسناد الفعل المترتب

اما ناثر قدرتهم فيه ابتداء الموقع على القصد قالوا اما التوليد وهو ان يوجب فعل الفاعل فعلا اخر
كحركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او
لم يقصدها فالافعال عندهم بعضها مباشر وبعضها متولد فالفعل الذي ابتداء من غير توسط
فعل اخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل اخر هو المتولد كحركة المفتاح
بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر او لا فذهب المعتزلة
الى انه من فعله كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واحتج المعتزلة
بانه لو قال حسن المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من
الافعال بعضها واللازم باطل اضافة البناء وغيرها بالمتولد عنه مقدور لنا لاثبات لاجل
تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب هو عليه يجب والواجب غير مقدور والمولد
فالواجب الوجوب انما يكون باعتبار السبب والوجوب باعتبار السبب وجوب
لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا او الذم في الفعل الصق
عليه لا على الاجزاء جواب اعتراض ربما يورد على دليل المعتزلة فيقال ان حسن
المدح والذم لا يدل على اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد
حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار واحراق
بما يحرق انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان
الاحراق عند الالقاء حسن لاجل مراعاة العادة وعدم انفكاكها عن القضاء
والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم الجبر او الالزام يعني في الواجب خاصة او
الاعلام صح مطلقا مذهب الاشاعرة ان الحوادث بقضاء الله وقدره
وهذا يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق كما في قوله تعالى
فقضيهن سبع سموات اي خلقهن وقال تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها
لزم المحال الا يكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند العدلية وان
كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا
اياه وقوله تعالى ونحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء او
القدر دون المباحات وهذا معنى قوله صح في الواجب خاصة وان كان المراد
بها الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض

الا ان الا او انه قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ وعليه الحكم
الافعال بالقضاء والقدر والايات وبقوله وبحديث امير المؤمنين في حديث الاصبغ
اشاره الى ما رواه الاصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب عليه السلام
بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره
فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة
الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ اعند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر
شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم
منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف
والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما
ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم
تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء
ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان
وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان
الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل
الرسل الا لعبا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا
فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر
من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فنهض الشيخ مسرورا وهو يقول
انت الامام الذي نرجو بطاعته فاراده للعابد محل بالعلم والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل
الضلالة والاهلاك والثاني متقابل والاولان منتفيان عنه تعالى فيطلق الاضلال
على معان منها الاول الاشارة الى خلاف الحق كما في الضلالة الثاني الاهلاك والثالث
متقابل له مطلق على مقابلات الهدى المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية
الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل
القبيح واما الثالث فيجوز ان يسند اليه تعالى فما ورد في الايات من اسناد الاضلال
اليه تعالى فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل فاولئك
هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيرا او غير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم

خلق الكفر والضلال بناء على انه لا يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا
في تعذيب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى انه تعالى يعذب اطفال الكفار وانه
يعلم بانه يعذب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى واحتجت الحشوية بوجوه
الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبان الثاني
والمعتزلة اجاب عنه بقوله وكلام نوح مجاز فانه تسمية لهم باسم ما يؤول
اليه الثالث ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة والخدمة عقوبة والمعتزلة اجاب عنه
بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له كالفصد والحجامة الثالث
حكم الطفل حكم ابيه لانه تابع له في الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابيه فيعذب
انه تعالى كابيه والمعتزلة اجاب عنه بقوله والتبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم
التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه
اختلفوا في ان التكليف حسن اولا واختار المصنف الاول واحتج عليه بانه مشتمل
على مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاقه
قبيح وما اعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع عبث بالجزم الالام
الحاصل منه ثم لا تداويه فكان ذلك قبيحا وكذلك التكليف واجاب بان الجرح مفسدة
صرفة والتداوي لا يكون الا للتخلص من مكان المفسدة بخلاف التكليف فان فيه نفعا
عظيما ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح
ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضة وهي شرط فيها
رضاء المتعاوضين وكذلك التكليف يجب ان يشترط فيه رضاء المكلف والمكلف
فالتكليف بدون رضاء المكلف قبيح واجاب بان الاحتياج في المعاوضات
الى رضاء الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان
الثواب الحاصل بسببه لا يختلف العقلاء في احسانه فلا يحتاج الى رضاء المكلف
الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف
شكرا على النعم السابقة واجاب بان التكليف لو كان شكرا لوجب الاتيان به ووجب
الشكر في مقابلتها كونها فانية واشار الى هذين الجوابين المصنف بقوله والمعاوضة
والشكر بطل ولان النبي محتاج اليه لبقاء النوع المسلم للسنة الشامل لما فيه الرياضة

وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب
ارادان يثبت ان بعثة النبي عليه السلام حسن لاشتماله على فوائد منها الاول ان
بحيث لا يستقل وحده باموره معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك
من الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع واحد مدة حياته وانما يتيسر لجماعة يتعاضدون
ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمله الاخر مثلا يزرع ذلك لهذا ويخبز هذا
لذلك ويخيط واحد للاخر ويتخذ الاخر الابرة له وعلى هذا القياس سائر الامور فيتم امر معاشهم
ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع
وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه وذلك يدعوه الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع ونظامه
والمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع
فلا بد من شارع ليبين ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع
لوقع الهرج فيجب ان يتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول
السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند ربه
وتلك المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم
الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي
عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما
اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة وهو
شرعية العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير
فاذن يجب ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى الايمان بشارع
مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين
والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لسنة التي يحتاج
اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور النوع وتلك السنة
التي الطاعة التي يحثهم الشارع ويدعوهم العباد ويستعملها نافع في امور ملك الاول رياضة
القوى الحيوانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة
الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية

والكدورات الجسمية المؤدية الى ملاحظة الملكوت [illegible]
المستلزم لافاضة العدل على الرتبة مع زيادة الاجر والثواب في الآخرة فاذا بان حسن التكليف
علم ان الحكماء الاسلام واجب لزجره عن القبائح واصلحوا ان التكليف واجب لانه
الاساس بناء على اصلهم بعدم وجوب شيء على الله سبحانه وافعال العباد واحسان العبد واجمع عليه
ان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان مطبوع على الميل الى الشهوات والمستلذات
فاذا علم انه حرام انزجر عنه والزجر عن القبائح واجب وشرايط حسنه اعطاء المكلف والعقل
والامكان شعله وثبوت صفة زايدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر
الشيء عليه واستحقاق النفع عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكان الآلة
يشير الى شرايط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل
المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف فالذي يرجع الى المكلف
فامران الاول اعطاء العقل بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا
للاخلال بتكليف آخر وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر والثاني عدم التكليف على الفعل
ثم ما يجب على الفعل زمانا يمكن المكلف فيه من الاستدلال به ليباشر الفعل بان وجوب
ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده والثاني تعلق
والامكان مستقلة فان التكليف بما لا يطاق قبيح [illegible] الفعل على صفة زائدة
على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف
فبان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يأمر بارتكاب القبائح واجتناب الواجب
والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا [illegible]
فيكون جورا وان يكون القبح ممتنعا عليه لئلا يخل بالثواب [illegible]
والما يرجع الى المكلف فبان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا
من العلم وان يكون متمكنا من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة [illegible]
واما الظن واما الجهل [illegible] به قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا
العلم فقد يكون عقليا محضا كوجوب رد الوديعة وكونه قادرا عالما [illegible]
المكون السمع عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله [illegible]
الا من طرق الشرع وجزاء مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الاحكام
٣٤

كنفس القبلة وغيرها واما النقل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منتظم للاجماع والايصال الثواب
التكليف لو لم يستطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف وان ما ظ [illegible] بيان الملازمة ان
التكليف [illegible] المنعم والثواب [illegible] عن المنعم فايح [illegible] ملوكين التكليف ايضا
استحق الثواب دايما [illegible] الى المستحق وعلى [illegible] على حسن التكليف
الثواب للثواب [illegible] الى المؤمن والكافر وضرر الكافر [illegible] وما
كان للسائل ان يقول من شرايط حسن التكليف اعطاء المعنى بالنسبة الى المكلف كما قلنا
وتكليف الكافر [illegible] لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الآخرة اجاب بقوله وهو
[illegible] حيث التكليف بخلاف ما اشترطناه [illegible] المعنى للكافر لم يحصل
[illegible] التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمعنى التي شرطنا [illegible] حل التكليف
من المعنى الحاصل من التكليف والقائل [illegible] جواب سؤال مقدر توجيهه ان
تكليف الكافر لا فائدة [illegible] الكافر [illegible] عبثا [illegible]
[illegible] ان تكليف الكافر ولا فائدة [illegible] الثواب الا الثواب والعوض [illegible]
الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن واما [illegible] امتثال المكلف للمكلف به لا فائدة التكليف
واللطف واجب لتحصيل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية [illegible]
الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة وانكره الاشعري واحتج عليه بان اللطف يحصل به غرض
المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف
لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم
انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان
ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب
على الله ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف فيه العلم
بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من لطف والاخبار بالسعادة والشقاوة [illegible]
[illegible] الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى
[illegible] الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا تكفي
في الوجوب ما لم تنتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي توجبونه

سهلا على جهة قبح لا نعلمها فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف
او مع عدمه والاول باطل والثاني ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا والثاني هو [illegible]
الملطوف فيه عنده والثاني ان يكون عذره لعدم القدرة عليه كما تعالى [illegible]
الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل [illegible]
[illegible] الاخلال بالواجب الملطوف فيه عنده حصول مثل اللطف كما ذكرنا [illegible]
حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه وكذا ان [illegible] مع وجود اللطف معارض
اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا
عليه تعالى لما صدر عنه ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين محال اما صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى
فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلا هما مخل باللطف
الاول الى الاتكال والثاني الى اليأس فلا يأتي بالطاعة بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان
هذا الاخبار ليس مخلا بجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف ما يمنعه من الاقدام
على المعاصي والاجتناب عن الطاعة والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى جاهل كما باللهب
والمعنى منتفية فيه لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى حتى يفضي الى اليأس ويمنعه
التعذيب مع منعه دون اللوم المكلف اذا منع المكلف من اللطف [illegible]
[illegible] بالمعصية [illegible] التعذيب لانه على ذلك التقدير ان يقول لما لطفت
بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا
فانه اخبر بانه لو منع اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا
السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة لان اللوم حق مستحق على القبح [illegible]
باللطف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا الوجه [illegible] على فعل [illegible]
لم يسقط عنهم من الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة بين اللطف وان يكون من اللطف
والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى
حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم
الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره فيلزم

الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا
ترجيح بلا مرجح واليه اشار بقوله والا ترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين
اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف
فيه الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا حينئذ لاعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف
اللطف اجمالا او تفصيلا يعني كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه
اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل الملطوف فيه فان كان
العلم اجمالا كما في الوعد والوعيد لم يجب التفصيل وان لم يكن كذلك وجب التفصيل
[illegible] لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما [illegible]
سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف اولا ويريد اللطف على جهة الحسن يعني لا بد ان
يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا وهو فعله تعالى يعني
لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون لكل واحد من المكلفين مشتملا على
المصلحة المطلوبة من الافعال معلوم منهم ومستور كالمعادن [illegible] وشرط حسن
البرالين يعني شرط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل منهما لطفا ومعلوم معنى
كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالام قبيح يصدر منا خاصة وبعضها حسن
يصدر عن الله ومنا وحسنه اما لاستحقاقه على القبح او دفع الضرر الازيد او لكونه عاديا
او على وجه الدفع ولا بد في المهلك على القبح من اللطف [illegible] وهو
ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدين اما مضرة او منفعة والمضرة
اما الم او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة الرزق ورخص او غيرها
او ورد مباحث الامور بحسب اللطف واختلف في حسن الالام وجهته فذهبت الاشاعرة
الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتدأة او بطريق المجازاة
وسواء تعقبها عوض اولا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة
عن الظلمة واختار المصنف ان بعض الالام قبيح يصدر عنا خاصة كالالام الصادرة
عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا
وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه
او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي اذا القيناه في النار او كونه

واما على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للضرر بانا اذا علمنا استحقاق الالم عقلا او احد من الامور
حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع اى اصل للعباد مشروط
باللطف للمتألم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان
على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا الا انه يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفاسق
والكافر بطريق العقاب ويكون تعجيله مما اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود والالم
اللطف في الم المكلف في الحسن مع ان اللطف غير كاف في الم المكلف لكونه حسنا
بل لا بد فيه ان يقع في مقابلة عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم
بسبب اللطف مقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع
استحقاق اللذة على اللطف مع ان الالم اذا كان اللذي حصل على المكلف الذي في الالم
الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق تلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول
الى المنفعة بدون الالم ضررا او هو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالعوض اى
لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه
بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين
فاما النفع البالغ الحد لا يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه زائدا فهو يحسن وان
لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع مستحق خال عن
تعظيم واجلال اذا دال على انا عوض للالم الواقع ابتداء واحترازا والعوض نفع مستحق
خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز
ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا
وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت
المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب
او ظن لا يستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل
بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اذا اراد ان يشير
اما الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره
فانه يجب على الله تعالى تعويضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت
المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين الخ

لا يحسن اللطفية

عوضا

المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لان الغم يجري مجرى
الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم
مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه او الى
الظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه تعالى هو الناصب للامارة
الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض وقوله لا ما يستند الى فعل العبد اى الغم
اما العبد فمن غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يجب العبد
فيعتقد جهلا نزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اى من الوجوه
التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله تعالى عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب
كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى
لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة
في العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب
على الله تعالى بتمكينه وجعله مائلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يمنعه
الالم اكثر من الالم الذي فكان ذلك الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا
وهذا بخلاف الالم الذي اذا القينا صبيا في النار واحرق او شهد احد بالشهادة
زور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله تعالى واما القاء الصبي في النار
فلان فعل الالم واجب في الحكمة بحسب اجراء العادة والله تعالى قد منعنا عن
القائه ونهانا عن مضار الملقى كما اذا اوصل الالم اليه فعلينا وجب على الملقي العوض
دونه واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال
الالم من جهة الشرع مضادا وكانهم فعلوه والانتصاف اى انتصاف المظلوم
من الظالم واجب عليه اى على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة
حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعالى يقدر على منعه
وما يمكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه لاضاع حق المظلوم والتالي باطل
لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وهو واجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن
من انه تعالى يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض
انتهى

البحث التفتيش

او اباحته

الاغراء

في الحال يوازي ظلمه فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم
فان كان الظالم من اهل الجنة فرق الله اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين له انقطاعها
فلا يتألم به او يتفضل الله عليه ان يعطي المظلوم بمثلها اى بمثل الاعواض التي للظالم ما اعطاء عنها
وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله بها اى بتلك الاعواض جزءا من عقابه بحيث
تلك الاعواض بحيث لا يظهر التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات فلا يحصل السرور
بحصول التخفيف ومع بعض الشيء كيف يعلم التخفيف وهو من البالغ ولا يجب دوامه
اى دوام العوض بحسن الزائد اى كما بحسب مرة الالم وان كان منقطعا اى لان العوض انما
لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة بحسب صحبها المتألم اليه ومثل هذا النفع الزائد لا ينبغي
ان يكون دائما اذ يجوز ان يكون بحيث يختاره المتألم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه
وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه لو انقطع
لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الاصل هو الدوام مع انقطاعه يكون
المانع من دوامه وقد انتفى ورده المصنف بقوله ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة
التاخير ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحكم المانع دوامه بل لا يجب حصوله
في الدنيا لاحتمال ان يكون للتاخير مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو اسناد الحكمة الخفية
وقال لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض لتألم بانقطاعه
مستحق المتألم عوضا اخر يوصله اليه فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تألم
واستحق عوضا اخر وهلم جرا فيثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي الى ثبوته
انما عدمه يكون محالا فالانقطاع ورد المصنف ذلك بقوله والالم على الانقطاع ممنوع لجواز
عدم تعقل الزائل انه مما يبعث انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان
يشعر بانقطاعه فلا يتألم مع انه غير محل النزاع فان النزاع في العوض المستحق على الدوام
لا في استدامة الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا دائما ولا يجب اشعار صاحبه
اى المستحق للعوض بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم
ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له ولا يتعين منافع لان يكون
عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه لابد
وان

سهوم

وان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والنكح لانه يرغب
في تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اى لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه
العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا وهذا مذهب ابي هاشم
وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا لا مستحقا ويتحلل الظالم من
المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه يجب لعدم
استحقاقه والعوض عليه تعالى يجب الرضا عند كل عاقل ان العوض اذا
وجب عليه تعالى يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة تنتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان
كان العوض علينا يجب مساواته للالم لان الزائد على ما يستحق عليه الظالم يكون ظلما
والاجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه والمقتول يجوز فيه الامران
لولاه اى لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحياته ايضا وقال ابو الهذيل بموته
البتة في هذا الوقت وقال كثير من المعتزلة بعيشه البتة الى الاجل هو اجله ويجوز
ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اى يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره
من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل يسقط التكليف
عن المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق
ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فقطعا ما البهيمة قبل ان يتملكه بالمضغ
والبلع لا يكون رزقا لان للمالك منعها منه والحرام ايضا لا يكون رزقا لان الله تعالى منع
من الانتفاع به وما كان حلالا مباحا فاتاه العبد منه بتعب او بغير تعب فالعبد هو
الرازق لنفسه والله تعالى ليس رازقا له ذلك الرزق وما اتاه منه بغير فعله فهو الله تعالى
والرازق له ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد
يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند تكثير المال من غير
ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق
عند الاشاعرة هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب
وغيرهما من الماكول وغيره مباحا او حراما حلوا كان او غير حلو ويخرج ما لم ينتفع به
وان كان السوق للانتفاع لانه تعالى فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع
ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق
غيره

قصده

ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يأتيه الحيوان من الاغذية والاشربة
والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء مطلقا ما كان او غيره وهو رخص وغلاء
ولابد من اعتبار العادة والوقت والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط
العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك
الوقت والمكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع عما جرت
العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستند الى الله تعالى
بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر
جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستند الى
الانسان ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او كثر
الناس على ذكر من الاسباب المستندة اليهم فيحصل الغلاء والرخص كذلك
والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف وذهب المعتزلة الى انه
يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي
والقدرة وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند
تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فان اريد ذلك
واعلم ان مقاصد هذا الباب اكثر من ان تعد وتحصى ولنذكر نبذا من ذلك منها ان
الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله
عند البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وامثاله حتى يفعل ما يوجب خلوده
في النار ومنها انه يلزم ان لا يكون امانة الانبياء والاولياء والمرشدين وتبقية ابليس وذريته
المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكون هذا فظاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل
مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تاديا للواجب
كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على ما فعل شكرا ويكون اتصافه بالجود والكرم
وكشف البأساء والضراء سؤال الامر الله تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه ومنها
ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يفيضه من الاصلح فالممكن عليه
يمكن مدام ان لا يكون تادية ما هو الواجب عليه وفساده ابلغ من ان يخفى
المقصد الرابع في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق

اما الخلق فان كان النبي مأخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شأنه وسطوع برهانه او من النبي
بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبي على الاصل كالابتر وان كان من النبأ وهو
الخبر لانبائه عن الله تعالى فهو فعيل بمعنى فاعل كالمرسل وهو الانسان المبعوث لتبليغ الاحكام كما مر والرسول بمعناه وقد
يخص بمن له كتاب او شريعة ..... لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل
عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته والسعادة ..... ولتبيين
فيما لا يدل العقل اي لا يستقل به مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات بكونه تصرفا في ملك
الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال
التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة النافع والضار
الى معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار
مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى
التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف
..... الاسلام وتكميل اشخاصه اي تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم
المختلفة في العلميات والعمليات وتعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات والاخلاق
..... المنازل والمدن
والاخبار بالعقاب والثواب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك .....
..... للمكلف ..... باللطف بالبشر ..... وبشبهة البراهمة
..... العقل .....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

يعني لو صدر عنه الذنب لزم وجوب العذاب وحاوجوب متابعته وفي لزوم وجوبها الى الاول
فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
..... متابعة المذنب حرام ولوجوب الانكار عليه بعد لو صدر عنه الذنب لوجب
منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام .....
المحرم بالاجماع ولقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية
منها ان يكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا واللازم باطل بالاجماع وللزوم ان لا تقبل شهادته في القليل الزائل .....
..... ومنها استحقاق العذاب واللعن واللوم
تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين
وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب
قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم واسحاق ويعقوب انا اخلصناهم
..... ذكر الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه
واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين
الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم باطل منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون
في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار ..... الكلام في ان العصمة .....
..... صدوره من الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة
كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما
ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير
منفرة ..... كل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد البعثة او قبلها والجمهور
على وجوب عصمتهم ..... المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا .....
في التبليغ ..... وقد جوزه .....
..... الذنب ..... بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة ..... تقية

واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ..... ابتداء الوعوق ..... الواجب
..... الكبائر بعد البعثة وجوزت الحشوية ..... الصغائر المنفرة لاخلالها
..... الاتباع ..... كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة
الى نفي الصغائر ..... سهوا او المذنب عند تحقيق ..... الكبائر والصغائر الخسيسة بعد
البعثة مطلقا والصغائر الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم
من المعتزلة ..... الصغائر ..... وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما هو الظاهر
..... المصرح في الشروح ..... ما ذكر من الادلة ..... صدور الذنب عمدا
..... البعثة .....
..... الاحكام .....
.....
..... والتعذيب واللعن واللوم .....
.....
..... اغواء الشيطان .....
.....
.....
..... النبوة .....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
صرورة ..... المعجزة المكذبة ..... النبوة ايضا

والمصنف سماها معجزة كما سيأتي واما ما هو خارق العادة فنقول يمكن ... ولعلهم طعنوا فيه
لكن يجب ان يذكر معناه فاضافه وهو عدم المعارضة ليتميز عن التخييلات والسحر والمشهور
في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل ...
بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي انطاق هذا الحجر فنطق
لكنه قال انه كاذب فلا يدل على صدقه ... ولهذا ... ومطابقة الدعوى
في تعلق المعجز على مسلك كما سيأتي في كلام المصنف وانما كان ظهور المعجز دالا على صدقه
لان الله سبحانه يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور
جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك
عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم
الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على
تقدير ظهور الجامع انما يفيد الظن وهذا غير كاف بل لا بد من افادة اليقين
في العقليات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال
انما هو لما يشاهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتفهيم دون
الاستدلال ولا مدخل لما ذكر من القرائن في افادة العلم الضروري بحصوله في الغائبين
عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم وللحاضرين مما اذا فرضنا الملك في بيت
وحده ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان
الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها تدل على جواز ظهورها
على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق العادة على يد غير النبي من
الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة
الا ابا الحسين ... كما سيأتي والاشاعرة الى الجواز واحتج عليه بقصة
مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وبقصة
آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد
اليك طرفك وغيرها واما الجواب عن ادلة المعتزلة فهي وجوه منها

انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غيره ايضا
فيخرج عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه والجواب
انا لا نسلم خروجه عن الاعجاز لان صدوره عن الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة
واليه اشار بقوله ولا نسلم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق
على غير النبي لزم التنفير عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم
وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوه فات الحث ولزم النفرة عن اتباعهم
والجواب انا لا نسلم لزوم النفرة عن اتباعهم لمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم
ذلك من مشاركة بني آدم واليه اشار بقوله ولا النفرة ومنها ان تميز النبي
عن غيره انما هو بظهور الامر الخارق على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم
تميز النبي عن غيره والجواب انا لا نسلم لزوم اللبس وانما يلزم لو لم يحصل التميز
بامر آخر وهو ممنوع فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة واليه اشار بقوله
ولا عدم التميز اي ولا نسلم عدم تميز النبي ومنها انه لو صدر عمن ليس بنبي لبطلت دلالته
على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص
بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى دلالة كل خارق
على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى واليه اشار
بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير نبي لجاز ظهوره
على يد كل صادق فيلزم خرق العادة بكثرة ظهور المعجز والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهور
الخارق كرامة صاحبه وهي انما توجد في الانبياء والصالحين من عباد الله وهم الاقلون
واليه اشار بقوله ولا عمومه وتجوز قبل النبوة بعض الارهاص اختلفوا
في ظهور المعجز على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على
بعثة نبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المصنف الجواز واحتج عليه بظهور
معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء
نار فارس وتظليل الغمام وتسليم الاحجار عليه وقصة الفيل وغيرها
وابديهم يعطل ظهور المعجز على العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجز
على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالاولون منعوا ظهور

الكرامات على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء
جوزوا ذلك واختاره المصنف واحتج عليه بوجهين بالوقوع فان الوقوع دليل
على الجواز وجاء من ذلك ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل له ان رسول الله
دعا لاعور فاعاده بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهب عينه الصحيحة كما نقل ان فرعون
لما ضرب موسى عليه السلام لبني اسرائيل طرقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا اقدر على
هذا العبور فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابرهيم عليه السلام
لما جعل الله تعالى عليه النار بردا وسلاما قال نمرود انا اجعل النار على نفسي بردا
وسلاما فاحرقته نار فاحترقت لحيته ودليل الوجوب بعض المعتزلة والشيعة
الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل زمان بحيث لا يخلو زمان
عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا تجب البعثة في كل زمان نبيا على نص الخلاف
المعلمين فقالت الامامية تجب البعثة في كل زمان واختاره المصنف واحتج عليه بان الدليل
الدال على وجوب البعثة يعطي الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي
عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبا في جميع الاوقات واختلفوا
في انه هل يجب كون الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز
النبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثته بشريعة وحده
وكذا يجوز بعثته لتجديد شريعة... في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان
يبعث النبي الا بشريعة لا لتأكيد العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم
ان يكون بعثته عبثا اجاب المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة فيها مصالح ...
من المصالح بان يكون تنبيهه ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون
البعثة عبثا وظهور معجز القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بها دليل
على نبوته بيان ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة واقترن بدعوته المعجز
وكل من كان كذلك كان نبيا لما بينا انه اما انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجز
فلانه تحدى بالقرآن وهو معجز واما انه تحدى به فللتواتر واما انه معجز فلانه عجزهم

تحداهم ودعاهم الى الاتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم ورمال
الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة
في نواحي آثروا اللقاء بعد بالسيوف على المعارضة بالحروف فلو قدروا على المعارضة لعارضوا
ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات
لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم
المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واليه الاشارة بقوله والتحدي مع الامتناع
وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا انه يأمر امرا خارقا للعادة بلغت جملته
حد التواتر وان كان تفاصيلها من الآحاد واليه الاشارة بقوله والمنقول معناه متواترا
من المعجزات لتصدره واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته وقيل
للصرفة والكل محتمل الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة
القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان
واحاطتهم باساليب الكلام وقال بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب
المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقال القاضي
الباقلاني وامام الحرمين والجمع بين الفصاحة والاسلوب المخالف لاساليب كلامهم
... من كلام الفصحاء
البلغاء لا يخفى عن جزالة القرآن الخطاب فاطمأن ... ذلك كلما نظم القرآن
على ما روي من كلمات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام
وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن
معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول
انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل
الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السور والثاني
ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود
قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة
والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء ونحن نجد في انفسنا تعذر قطعية الاحاد
والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل واحد من العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم

كانوا اجبن واقرانه والازم قطع الجلان وعن التابعد محمد الرواه ونكون لحكم بعد الى بحولا انه وكون سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان الاحتياط والاحتراز عن ادخال ما لعله ليس بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد حتى لا يبقى لشبهة داخلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جريانه ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى دفع ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا من ان شريعة موسى عليه السلام مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا لمصلحة لكان ابطاله قبيحا وان لم يكن متضمنا لمصلحة كان وضعه قبيحا واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى عليه السلام مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ناسخة لشريعة موسى عليه السلام وبه الرد على قولهم لم لا يجوز ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص والحق جواز النسخ بيانه ووقوعه مقالا وعدو وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم ما جاء في التورية ان الله تعالى قال لآدم وحوا قد احللت لكما ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وأوجب الختان على الفور على الانبياء في الماخوذ عن نوح عليه السلام بعد ما جوز على التراخي اباحه ناجزه على نوح عليه السلام وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة نبينا عليهما السلام مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام وغيرها من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى عليه السلام انا بعد مختلف من الحجر اليهود عن اتباع شريعة موسى عليه السلام بعد ما روى عن موسى انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ودوام السبت يدل على دوام شريعته عليه السلام مفترى لم يثبت بين الرواية عن اليهود قيل اختلفه ابن مسعود الراوندي ووضع نقله اي لم يثبت في الرواية عنهم ولم يدل على المراد قطعا غير متواتر فان قبحت نصر استأصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والجميع دل على عموم نبوته عليه السلام ان الدلائل السمعية دلت على انه عليه السلام مبعوث الى الثقلين

لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى وجماعتهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون الكتابيين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله وقوله عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوى العقلية وقهره على الانقياد عليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابا بكر وابا عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واحتج اهل السنة بان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العملية والعلمية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك لوجوب خلقية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس معللا بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان الله تعالى علم آدم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينبئ على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ولذا قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض ونبيؤا انه يقال ان العلم ايضا علوما جمة في اصناف العلم لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين فقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا يجوز التخصيص ما لكثير من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقلية فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر وهم جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون

الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى الآية وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرام المطلقة والامتثال والخشية وهو الاصل اساس كل الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل تكانه قال لا ادعي لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملائكية والجواب انه انما قال ذلك والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش لا عليهم بالعذاب تكذيبه وتكذيبهم ما نزلت بآية لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله ينتهيا ولا انه اعلم متى ينزل العذاب فيها ولا هو ملك يقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب بجناحيه المؤتفكات فمقدر التأمل ليس على ان الملك افضل واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين الا كراهة ان تكونا ملكين فنعم ان الملائكة بالمرتبة في الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب انها رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فمناهما مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب انه ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي من الله ومنها قوله ولا الملائكة الذين هم اعلى منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان كانه قال لا يستنكف الملائكة فانهم ولو كان المسيح ادعي نبيه مع النبوة البنوة بل الالوهية في الترفع عن العبودية لكونه روح الله بلا اب وكونه يبري الاكمه والابرص ويحيي الموتى فالمقصود بالذكر عيسى عليه السلام لان الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب في سائر الكمالات والجواب انه يجوز ان يكون ذكر الملائكة بعد ذكر الانبياء في الوجود او في الرسل ولا يتحقق ان فيه سؤال الافضلية فان كان هذا القول فيكون تقديم ذكرهم اولى لانه من قوة الايمان انه يوجد للملائكة ارواح مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبراة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية

في الامامة

بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان ذلك لا ينتج كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضادة والمانع وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر

المقصد الخامس في الامامة وهي رياسة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم والقيد الاخير يخرج النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام الامامة لطف فيجب بعثته على الله تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه هل يجب على الله ام علينا عقلا او سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا واصحاب المعتزلة وذهب الخوارج الى انه غير واجب وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى عكس ذلك يجب مع الامن لاظهار شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول عليه السلام وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع

مضادة لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فلجواز ان يكون من الضرورات بل
المشاهدات ويعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان وامّا الكبرى فلان ما يحتاج الى التحصيل
هو اكثر تحصيلها لنا من القران ومايلم بالبيان لا يشتغل بالبرهان وذكر ان الاجماع المودي
الى اصلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون السلطان القاهر بنيران المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع
ما يتسارع اليه الطباع ويتنافس عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن
والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي
من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر او فساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع
كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رايه ويقفون عند امره ونهيه بل ربما يجري مثل ذلك
فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك
انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد ولا تعارض بما ذكره الامام
انه لا نزاع في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والاستطاع لكن من اين يلزم عموم
رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر
عموم الناس على وجه يودي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيها اذ
لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال
امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو
المقصد الاهم والعمدة العظمى وانما الكبرى فبالاجماع واحتج المصنف بان الامام لطف من
الله تعالى في عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات
كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب
على الله تعالى على ما هو اصله واعترض بانه انما يكون لطفا اذا خلا عن
المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر
ثوابا لكونها اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام وايضا
فالواجب لو ابتغ لطف اخر مقامه كالعصمة مثلا لا يكون ان يكون زمان يكون الناس
فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا
قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا
ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه والذي هو لطف ليس بواجب

والمص اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله والمصالح
اللطف منحصر معلوم للعقلاء وظن انها تجد الدعوى واشار الى الجواب عن الثالث
بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف
سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي بن ابي طالب عليه السلام انه قال لا تخلو
الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله تعالى
وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدمه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث
اخافوه وتركوا نصرته فغوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نم ان وجوده بدون
التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره
وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى
فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية
بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس
هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب ثم
اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية
الى وجوبه واختاره المص والباقون بخلافه واحتج المص لوجوه الاول انه لو لم يجب
عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطاء على الخلق
في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لوجب له امام اخر ويتسلسل والى هذا
الوجه اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولقائل ان يقول لا نم ان الحاجة
الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما
الثاني ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا لها واليه اشار المص
بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة
واجماع الامة واجتهاده الصحيح وان اخطا في اجتهاده فالمجتهدون يردون
والامرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة
القويمة الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب الانكار عليه وهو مضادة

لوجوب اطاعته الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيفوت
الغرض من نصب الامام من الامتثال لما امر به والاجتناب عما نهى عنه فيما يتعلق والى هذا اشار بقوله
ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض عن نصبه واجيب
بان الطاعة انما هي فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر
فسكوت عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لان العوام
ثواب المعاصي ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح منه من العوام واليه اشار بقوله
ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن
من فعل المعصية ام لا واختار المص انه قادر على المعصية فقال ولا ينافي العصمة القدرة
ولقائل يمنع الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان تكليفا وتقديم المفضول
معلوم ولا ترجيح في التساوي واختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته
ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه
يجب واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون
مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي
لا ترجيح له فيستحيل تقدمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته عليه السلام
يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا
من عند الله تعالى وسيرته بيننا من ابتغى التنصيص بالامام لانه اشفق على الامة
من الوالد لولده ولهذا لم يقتصر في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة
فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يترك ارشادهم فيما هو اهم المهمات ولا ينص على
من يتولى امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي عليه السلام اختلفوا
في ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من هو فذهب الامامية الى انه علي عليه السلام
واختاره المص وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المص بان العصمة والنص كلاهما
مختص بعلي عليه السلام اذ المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي عليه السلام دون ابي بكر لعدم
الامام دونه او دعوى انتفاء العصمة عن غير علي بناء على ما تقدم من انها خفية لا يعلمها
الا الله وما قيل من انهما مختصان بعلي عليه السلام لان عليا افضل الصحابة لما بيناه ولانه

يجب ان يكون الامام منصوصا بشرائط الامامة المنقول فيجب واذا كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون
منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا تتحقق بدون التنصيص ففيه مصادرة ولكن
والنص الجلي في قوله صلى الله عليه وسلم لاصحابه سلموا على علي بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة
من امر الرجل صار اميرا وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي عليه السلام انت الخليفة من بعدي وغيرهما مثل قوله مشيرا الى
علي عليه السلام واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله وقد جمع بني
عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي عليه السلام
واجيب بانه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه
النصوص الجلية لتواترت وانتشرت فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه ولم يترددوا
حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام وترددهم حيث قال الانصار منا امير
ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي عليه السلام ولم يتركه علي عليه السلام في محاجة الاصحاب
وفي خطبه واشعاره وادعاء الاولوية والتمسك بالنص عليه بل قام بالامر وطلب حقه كما قام في طلب
اقتص الشورى اليه وقاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد والامر
الاول اسهل وعهدهم بالنبي صلى الله عليه وسلم اقرب وهمهم في تنفيذ الاحكام ارغب وكيف يزعم زاعم
ان اكثر اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم في نصرة
رسول الله صلى الله عليه وسلم واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود
هذه النصوص القطعية الظاهرة الدلالة على المراد مثالاتها وروايات ربما يجد احادها بعدم
مثل هذه النصوص وهي انما ثبتت ممن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين وغلبة
الاحاديث المروية في مناقبه وكمالاته في امر الدين والدنيا فلم ينقل في خطبه ورسائله ومفاخراته
وفي حملاته وعند تاخره عن البيعة اساب ما تمسك بالنصوص وحمل عمر الخلافة شورى بين ستة
ودخل علي عليه السلام في الشورى وقال عباس لعلي عليه السلام امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس عم
رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر وددت اني سالت
النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه واحتج علي عليه السلام معاوية ببيعة الناس له لا بنص من
النبي صلى الله عليه وسلم ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وهم راكعون فانها اجتمعت الاوصاف في علي بيان ذلك انها نزلت باتفاق

كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ائمة
اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليتوجه انه ليس من صيغة اسم التفضيل فانه لا يستعمل
استعماله وحق ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى
بكم من انفسكم ولانه لا وجه [illegible] وعدم احتياج [illegible]
لاجله جميعا وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض [illegible]
بالناس والمتولي والمالك لتدبير امرهم والمتصرف فيهم بمنزلة النبي عليه السلام هو معنى الامام [illegible] والجواب
منع تواتر الخبر [illegible] الاجماع [illegible] في صحة كثير من اهل الحديث [illegible] المحققين منهم
كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر رواته لم يرووا المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى [illegible]
[illegible] بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب [illegible]
احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم [illegible] قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض [illegible] احتمال [illegible] التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد
عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى باظهار الشرف حيث قرن بموالاة النبي [illegible]
ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف [illegible] بل يجوز
ان يراد الاولى في الاختصاص به والقرب منه كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه [illegible]
وكما يقال التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية [illegible]

[illegible]

بل ينفيه العزيز فكذا انا او لا د فاطمة ووصيتها حين احضرت ان لا يصلي عليها ابو بكر
على اثر ظلم فاطمة ع واجيب بانا لا نم صحة ما ذكر ملين على ان الحكم بشهادة رجل وامرأة
وان فرض عصمة المدعي واما اذا ولم الحكم فيه على اليقين والامام يشهد به شاهد ومنها ما
اشار اليه بقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم بان ذلك ان كان صادقا في هذا
الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامامة ومنها
ما اشار اليه بقوله ولقوله ان لي شيطانا يعتريني يعني انه قال ان لي شيطانا يعتريني
فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني وبيانه كما في المتقدم من انه ان كان
صادقا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة واجيب بانه على
تقدير صحته محمول على التواضع وهضم النفس وقد ورد في الحديث ان لكل مولود
له شيطانا وقوله ان عصيت شرطية لا تستلزم صدقها وقوع الطرفين ومنها
ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد
الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاءة وبغتة عن فكر لا عن تدبير وابتناء على
اصل واجيب بان المعنى كانت فجاءة وبغتة ووقى الله شر الخلاف الذي كاد
يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة المقتضية لتبديل الكلمة وكيف يتصور
منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن
صيرورته خليفة بالاستخلاف ومنها انه شك عند موته في استحقاقه للامامة حيث قال وددت
انا سألت رسول الله ص عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب بانه مع صحة الخبر
محمول ارادة المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول ص في
الاستخلاف والرسول ص مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف
احدا واجيب بانا لا نم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند اهل السنة فابا بكر
واما عند الشيعة فعليا ومنها انه خالف الرسول في توليته من عزله فانه ولى عمر جميع امور
المسلمين مع ان النبي ص عزله بعد ما ولاه امر الصدقات واجيب بانا لا نم انه عزل
عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا
فانه ليس من العزل في شيء وايضا لا نم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي ص مخالفة له
وتركا لاتباعه وانما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ومنها انه خالف

الرسول

الرسول ص في التخلف عن جيش اسامة مع علمه بقصد التنفيذ او النبي ص ابا بكر وعمر وعثمان
في تنفيذ جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي توفي فيه نفذوا جيش اسامة لعن الله
من تخلف عنه وفي جملة من كتب عليه النفوذ معه ولم ينفذوا ولكن من المتنفذين ... وعرفوا
قصد النبي ص ان لا يبقى بالمدينة بعده احد ممن ينازع عليا في الامامة بعد موت النبي ص ولهذا جعل
الكل في الجيش ولم يجعل عليا معه واجيب بمنع صحة ذلك وتولية اسامة عليهم مع ان افضل
ومنها انه لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة يعني في توليته اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم
ولا شك لاحد ان عليا ع افضل من اسامة فيلزم ان افضل منهم فهو المستحق للامامة واجيب
بان تولية اسامة عليهم لو ثبتت فلعله لم [illegible] عن الافضلية مثل كونه اعلم بمعاد الجيش ومنها
ان ابا بكر لم يتول عملا في زمانه ص وبعث النبي ص الى مكة واعطاه سورة براءة ليقرأها على الناس
فنزل جبرئيل ع وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث
بها عليا ع وامره ان ياخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب بانا لا نم انه لم يتول
عملا في حيوة النبي ص فانه امره على الحج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة
وصلى خلفه وايضا لا نم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي ع
ليقرأ سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق
والعهود كان لا يتولى ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله ص
على سابق عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار
فجاءة السلمي وقد نهى النبي ص عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة
فانه سئل عنها فلم يقل فيها شيئا ثم قال اقول في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت
فمن الشيطان ولا ميراث الجدة سألته الجدة عن ميراثها فقال لم اجد لك شيئا في كتاب الله
ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي ص اعطاها السدس واضطرب كثير
من احكامه وكان يستفتي الصحابة وهو دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب
بان الامر به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على التفصيل وقتئذ ولكن
ليس هذا من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا المعنى ولا يعدم ذلك كمال
الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها
باستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقطع يسار السارق لعله من غلط الجلاد واحراق

اليد اليمنى احسن القطع كان باجتهاده ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو رأي الفقهاء واحراق
فجاءة بالنار من غلطه في الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجدة فليس من بدع
المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك الاحكام ويسألون من احاط بها علما ولهذا رجع علي ع في بيع
امهات الاولاد واما قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالد بن الوليد
حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها
فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار فانكر عمر عليه ذلك
وقال لخالد لئن وليت الامر لاقيدنك به واجيب عنه بانا لا نم انه وجب على خالد الحد والقصاص
فانه قد قيل انه قال انما قتل مالكا لانه كان حديث الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لانه من مسائل المجتهد
فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد
وكانت زوجته مطلقة وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدحه في امامة ابي بكر ولا على
قصده اما القدح فيها انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله ص
وقد نهى الله تعالى عن دخول حجرته بغير اذن النبي ص واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعائشة
وقد دفن فيها باذنها والمنع من دخول المؤمنين بيت النبي ص بغير اذنه حال حيوته لا بعد مماته
ودفن ابي بكر في بيته اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين علي ع لما امتنع
من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واجيب عنه بانه لم يثبت
ما يعيبه ابا بكر من شقاق ومخالفة وانما كان لعذر [illegible] ولهذا اقتدى به واخذ عطاءه
وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة
بعد النبيين ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه الحسنان لما بويع روي انه لما صعد ابو بكر المنبر
بعد البيعة ليخطب الناس جاءه الحسن والحسين فقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا
واجيب بمنع صحة الرواية ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة ع وقال ليتني تركت بيت
فاطمة عن الكشف وهذا يدل على خطائه في ذلك واجيب بانه لم يثبت الكشف عن البيت
واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امرأة حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي ع وقال في الاولى
ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثانية اما علمت ان القلم مرفوع عن المجنون فقال
عمر لولا علي لهلك عمر واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار
عدم مبالغته في البحث عن حالهما فلو لم ينبه علي عن ذلك لكان [illegible]

على ترك المبالغة في البحث عن حالهما افضى الى حالة الهلاك ومنها انه تشكك في موت النبي ص حين قبض
فقال والله ما مات محمد ولا يموت حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت
النبي ص حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الآية واجيب بان
تشككه في حال موت النبي ص لا يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب
الاحوال والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل ان بعض الصحابة تحكم
عليه الجنون وبعضهم صار اخرس وبعضهم اعمى وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام
فقوله كاني لم اسمع دال على انه سمعها وعلمها لكن غفل عنها ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله
بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور ظهورا
عامة الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق
روي انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا
ما احله الله لنا في كتابه بقوله وآتيتم احداهن قنطارا فقال ذلك القول واجيب بانه لم ينه نهي
تحريم بل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزا اشتر عافتركه اولى او المغالاة او المعاش وقوله كل
الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي واقرض
ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الحد بمائة قضيب ومنها انه
فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن
ذلك في زمان النبي ص ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال يا ايها الناس ثلث كن
على عهد رسول الله ص انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء
ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب
قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها انه جعل
في الشورى لقصد الثواب فانه خالف النبي ص حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار
الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار الشورى وجعل
الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما ان تنصيص
ابي بكر على واحد معين ليس مخالفة للنبي ص ومنها انه خرق كتاب فاطمة ع على ما روي
من ان فاطمة لما طالت المنازعة بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب
لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فاخذه عنها وخرقه

مطاعن عثمان لعنه الله

فبعثها فاخذ منها الكتاب وحرقه ودخل علي عليه السلام مع اهل الاباطح وعاتبه علي ذلك وامتنع علي منها
عن ذلك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يثبت واصحاب الثقات واما مطاعنهم
فيها انه ولي عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولي الوليد بن
عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه
ما اوجب اهل الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكاه اهلها وتظلموا منه
وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب بانه انما ولي لظنه انهم اهل الولاية ولا اطلاع له
على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند ظهور الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن عمر
ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي عليه السلام ومنها انه اثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وكان يعطيهم
عليهم عبد الله بن سعد حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانها
لم تكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وثروته وثروته مشهورة وايثار اقاربه باموال خاصته مستحسن
شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي صلى الله عليه وآله جعل الناس
في الماء والكلاء شرعا واجيب بانه اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك
في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء
منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى
اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح
فقد قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله
طلب المصحف منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا
لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولانه انما فعل ذلك وضرب عمار لما روي
انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة
وللامام التأديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع
في ضمن فعل ما هو جائز له كيف وانما ذكره لازم على الشيعة حتى قيل ان عليا عليه السلام قد قتل
اكثر الصحابة في حروبه فاذا اجاز القتل بالقتل جاز التأديب بالضرب الاولى واما ضرب
ابا ذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين
يقول لهم لو رأيتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا
الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد باقواله الامور ويشوش الاحوال

استدعاه من الشام فكان ابوذر اذا رأى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم
وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تأديبا وللامام ذلك بالنسبة الى كل من يسيء الادب
عليه وان افضى ذلك الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت
فخرج ابا الربذة عن متن ومات بها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد
عن الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان بعد
اسلامه وقد اسلم بعد ما اسر في الاهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر
واجيب عن الاول بانه اجتهد ورأى انه لا يلزمه حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له
وعن الثاني بانه اخر الحد لكون الحد على نفسه من شرب الخمر ومثل ان يتيقن فيض كثب وان الاحوال
على ما عنده هو ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين عليه السلام الله قتله ولم
يرض انا نكتفي الى ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك
لما ساغ لهم تاخير نصرته سببا الخذلان وقول علي عليه السلام قتله الله معناه بان قتله كان بحق وعدم
دفنهم انما هو امام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه
بان نسبة خذلان الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح كان قدحا فيهم لا فيه وكيف يمكن
لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبعلي عليه السلام خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في
دارهم ويترك دفن ميت في جوارهم سيما وهو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وقائما
طول النهار ذاكرا وصائما شرفه رسول الله صلى الله عليه وآله بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف
يخذلونه وقد كان من زمرتهم وطول المدة نصرتهم وعلموا ابقية الاسلام وفي متزل
دار السلام لكنهم لم يأذن لهم في المحاربة ولم يرض بها ولو ارادوا المدافعة لمنعهم عن
ارادة الدماء ورضاء لسابق القضاء ومع ذلك لم يترك الحسن والحسين عليهما السلام في الدفع عنه
مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الجليلة واشار اليه بقوله
وغاب اعني بمنته عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص بين يخجله
واجيب عنه بان غيبته كانت بامر النبي صلى الله عليه وآله وقد ضرب له في غنيمته انه صلى الله عليه وآله اقام يده في البيعة
مقام يده وعلي افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي صلى الله عليه وآله باجمعها ولم يبلغ
احد درجته في غزاة بدر وهي اول حرب امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة
المشركين فقتل علي عليه السلام الوليد بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص

بن حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل
نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة المسومين وفي غزاة
احد جمع له الرسول صلى الله عليه وآله بين اللواء والراية ومع ذلك كانت الراية بيد علي عليه السلام في غزاة
والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله
علي عليه السلام واخذ الراية غيره فقتله علي عليه السلام ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل
تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه
على النبي صلى الله عليه وآله فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي عليه السلام فنظر اليه
النبي صلى الله عليه وآله بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين منه وفي يوم
الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان
بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي عليه السلام يروم مبارزته
والنبي صلى الله عليه وآله يمنعه من ذلك ليعلم منع المسلمين فلما امتنعوا اذن له وعممه بعمامته ودعا له
قال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا عليه السلام فانه برز اليه
فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل
اصحاب محمد صلى الله عليه وآله الى يوم القيامة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي عليه السلام وقال النبي صلى الله عليه وآله
لضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي
وفتح الله على يديه عليه السلام فان النبي صلى الله عليه وآله حاصر حصنها بضعة عشر يوما وكانت الراية
بيد علي عليه السلام فاصابه رمد فسلم النبي صلى الله عليه وآله الراية الى ابي بكر فانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين
خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال صلى الله عليه وآله لاعطين الراية غدا الى
رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ايتوني بعلي عليه السلام فقيل به
رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب
ففتح علي عليه السلام الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا
اخذه بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى
نقله سبعون رجلا وقال علي عليه السلام ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته
بقوة ربانية وفي غزاة حنين وقد سار النبي صلى الله عليه وآله في عشرة آلاف من المسلمين

فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وآله
سوى تسعة نفر علي عليه السلام والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحارث ونوفل بن
الحارث وربيعة بن الحارث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب
فخرج ابو جرول فقتله علي عليه السلام فانهزم المشركون واقبل النبي صلى الله عليه وآله وصادفوا العدو وقتل
علي عليه السلام اربعين فانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع المأثورة والغزوات
المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي عليه السلام افضل لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين
على القاعدين درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول صلى الله عليه وآله لانه كان في صغره
كان في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي صلى الله عليه وآله
كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم
اجعلها اذن علي عليه السلام وقال علي عليه السلام ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله صلى الله عليه وآله
الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في
اكثر الوقائع بعد غلطهم حال النبي صلى الله عليه وآله افضلهم علي عليه السلام واستند الفضلاء في جميع
العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم
النحو وغيرها فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه
وابا الاسود الدئلي دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو عن ذلك حيث قال والله
لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من آية في بر
او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي
اي شيء انزلت واذا كان اعلم يكون افضل لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون لان احدا
لا يرغب كالامام فيه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام فانهم اندرجوا
في قوله وابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد ان يكون شخصا آخر غير نفسه
وغير فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وليس غير علي عليه السلام بالاجماع فيتعين ان يكون
علي عليه السلام افضل وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل
على انه صلى الله عليه وآله في غاية الشفقة والمحبة لعلي عليه السلام وانا لتعالى المنافقون ان رسول الله
لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب ولكثرة سماحة على غير مسك

على ذلك بما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته حتى جاد بقوته وقوت عياله بات طاويا هو واهله ثلاثة ايام حتى انزل الله فيهم هل اتى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل فيه انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي صلى الله عليه وآله لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير وامك حقير وقال والله لو دنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان لا يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابس مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت هذين الولدين يلتانه بزيت او سمن وكان ثوبه خشن جلد مرقع ولم ير فيه غيره ولم ينل احد بعده درجته وكان نعلاه من ليف وتزوج قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقل ان يأتدم فان فعل فبالملح او الخل فان زاد فبنبات الارض فان ترقى فلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ النوافل وكان نوافله تختص في الفصول من جملة وقت الصلوة لا انقطاع بالكلية الا الله شغلم واسرارهم في المناجاة معه واحلمهم نزل عمار الحم بن ملجم في داره وجواره يعطيه العطاء وعفى عن عمرو بن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله عليه السلام فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وانزعهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا بهم مثل فعلهم فنهاهم عن ذلك

وقال افصحوا الناس من بعض الشرهد في السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا لين جانبه وشدة تواضعه وسهولة قياده وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على رأسه واقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اقرب من هذه المدة وقوله صلى الله عليه وآله اولكم اسلاما علي بن ابي طالب عليه السلام وما روي عن علي عليه السلام انه كان يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان هذا مشهورا بينا ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال عليه السلام على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فكان افضل من ابي بكر وافصحهم لما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واشدهم رايا واكثرهم احتياطا على احكام حدود الله ولم يخل في ذلك اصلا ولم يلتفت الا الى التوراة والانجيل والكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي عليه السلام واما اخباره بالغيب فكثيرة كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت ولا كذبت حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعرات يجذب كتفه مع جذبها ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهر وان قد عبروا فقال عليه السلام لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسي ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد تبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما سيحدث واخبر عليه السلام بقتل نفسه في شهر رمضان وغير ذلك

عن مات فلان من عونية بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واومأ الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين عليه السلام جعل على مقدمته خالد وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لعنه شهرة غني عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشير الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه صلى الله عليه وآله لما آخى بين الصحابة اتخذ عليا عليه السلام اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه عليه السلام كان اولى القربى ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله صلى الله عليه وآله يدل عليه قوله تعالى في حق النبي صلى الله عليه وآله فان الله هو مولاه وجبرئيل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي عليه السلام على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواته الانبياء عليهم السلام ولقد ذكر قوله صلى الله عليه وآله من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب عليه السلام اوجب مساواته للانبياء عليهم السلام في صفاتهم والانبياء عليهم السلام افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطائر المشوي فان النبي صلى الله عليه وآله كان عنده طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي فجاء علي عليه السلام والمحب الى الله هو الافضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد تقدم ذكرهما وغيرهما من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها ولانعدام سبق كفره فانه عليه السلام لم يكفر بالله تعالى حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله كفرة ولكثرة الانتفاع به في اعلاء الدين عليه السلام اكثر من انتفاع غيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به عليه السلام وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والزهد والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كزيد القوة وشدة الباس والخارجية من كونه ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله وزوج البتول وابا السبطين

انا عن ذلك واجيب بانه لا كلام في حجوم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر والدلالة الكتاب والسنة والآثار الدالة على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به علي لان للنبي صلى الله عليه وآله عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله صلى الله عليه وآله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل الخطاب علي فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله صلى الله عليه وآله لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله صلى الله عليه وآله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله صلى الله عليه وآله ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله صلى الله عليه وآله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله صلى الله عليه وآله واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقول علي عليه السلام الا لا يبلغني احد فضلني على ابي بكر وعمر الا جلدته حد المفتري وحين كان يعني امام ابا بكر امتي اما من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان فاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفى افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله اي الناس احب اليك قال عائشة فقلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي صلى الله عليه وآله لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي صلى الله عليه وآله رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الآثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وآله حاضر افضل امة النبي صلى الله عليه وآله بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي صلى الله عليه وآله

قال ابو بكر ... ثم قال عمر ... الاقوال ... فقلت ثم انت يا
ما انا الا رجل من المسلمين ... خير الناس بعد النبي ابو بكر ثم عمر ... اعلم
وعثمان ... ما اوصى رسول الله ... خير الجميع على
خيرهم ... بعد نبيهم ... ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتاليف
القلوب وتتابع الفتوح وقتال اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم
عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم
ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وزوال
دولة العجم وثلّ عرشهم ... البنيان وترتيب الامور وسياسة
الجمهور واعادة العدل وتقوية الضعفاء والاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها
وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد
مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين
والمهاجرة ... وكونه ختن النبي صلعم على ابنتين ... مراد ... و
بقوله عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحي ممن تستحي منه ملائكة السماء
انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر دل على الاثني عشر ولوجوب العصمة
واستجماعها من غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهب الامامية الى ان الامام بعد
رسول الله صلعم اثنا عشر وهو علي بن ابي طالب ع ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين
العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا
ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر
المهدي صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من
السابقين على ... ويروون عن النبي صلعم انه قال للحسين ع ابني هذا امام
ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينا
نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول له شاب هل عهد اليكم نبيكم
كم يكون من بعده خليفة قال انك لحديث السن وان هذا شي ما سالني
احد عنه نعم عهد الينا نبينا صلعم ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد

نقبا

نقباء بني اسرائيل ويثبتون تارة بانه يجب في الامام العصمة وغير هولاء ليسوا معصومين
فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته وتارة بان الكمالات
العلمية والعملية باجمعها موجودة في كل واحد منهم وهو افضل اهل زمانه فيقبح تقديم غيره عليه
لانه يقبح عقلا تقديم المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتامل فيه بعد الاطلاع على ما بين
ومحاربوا علي كرم الله وجهه ... ولا شك ان محاربة رسول الله صلعم كفر ومخالفوه
فسقة لان حقيقة الامة واجبة متابعته وان خالفه يكون ممن اتبع غير سبيل المومنين
ومن يتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محاربي
علي ... يكون مخطيا ... من الفئة الباغية ... محاربة ... وكذا المحاربة
لكل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفة ... اما ان يكون من اجتهاد او لا فان كان
الاول فالظاهر ان خطاه لا ينتهي الى التفسيق لان مجتهد والمجتهد المخطي في الاجتهاد لا يكون
فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا الحكم في سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل به من ذكر المفسر

واعلم انه ... دل على امكان ... هل يمكن وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم ام لا فذهب
المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل الى امتناعه واحتج المتكلمون على امكانه بان المثلين
... اما التغاير فلان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الاخر
ايضا ممكنا والا لم يكونا مثلين ... والى السمعي فقوله تعالى او ليس الذي
خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج
... ان ... العالم ... لو وجد عالم اخر ...
العالم ولا يمكن وجود ... الا ... ثالث وجد عالم اخر
مثل هذا العالم ... العناصر ... عناصر هذا العالم
لزم اختلاف ... الطبايع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان لا يكون في
... والجواب عن الاول بانا لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم
وجوب الخلاء بينهما ... وعن الثاني بانا لا نم انه لزم
اختلاف ... الطبايع في مقتضياتها ... يجوز ان يختص كل
في عالم ... مكانه مثلا ... كل عالم ... هذا العالم

و ... كلا ... هذا العالم وانما ... المنع بالسند في ... لجواز ان يكون طبايع
عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم اخر وان كانت ... لان اختلاف طبايع عناصر
العالمين ... والى الجوابين اشار بقوله والكرية ووجوب الخلاء واختلاف المتماثل
ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناع ذلك
لا لانه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم مع حدوثه
يمتنع عدمه وذهب ... جميع المتكلمين ... و ابو علي الى جواز فناء العالم بعلم بالعقل وذهب
ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع ... جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه
بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم
لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب والى هذا اشار بقوله والامكان يقتضي
جواز العدم ... لان الممكن يجوز ان يمتنع ... عموم ...
ولا يلزم انقلابه من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي ... لو امتنع عليه العدم ...
طاريا ... وقد ... بيان ذلك مستقصى في مبحث ان المعدوم لا يعاد واما
الثاني فلان الدلايل السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى
وجه ربك ذو الجلال والاكرام ومثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو الاول
والاخر والاخرية ... انما ... ان لو بقى بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم
نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا
اشار بقوله والسمع دل عليه ... العدم ... ويتاول في المكلف بالتفرق
كما في قصة ابرهيم ع ... الجواب ... القول بوقوع العدم
بناء في القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة
فلم يمكن المعاد ... الجواب ... انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز
انعدامهم بالكلية ولا يعادوا ... بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم بتفرق
الاجزاء ويتاول المعاد بجمع تلك الاجزاء ... والذي يدل على هذا التاويل
قصة ابرهيم ع فانه طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى
قال الله تعالى في جواب فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل
منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا فانه يظهر منه انه اراد باحياء الموتى تاليف

في ان الفنا غير معقول

الاجزاء ... بالموت ... اثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا ... كان
بالجوهر ولا ... انقلاب الحقايق او التسلسل وذهب ابو علي وابو
هاشم ... الى ان الله تعالى يخلق الفناء فينتفي به جميع الاجسام لكونه ضدا ... وقال
ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان الفناء ... لفناء الكل والمص ابطل
هذا المذهب ... على دعاوى ... ان الفناء موجود وثانيها انه مناف
سواه من الموجودات وثالثها انه ينتفي به الموجود ... ابطال كل منها وجها على حدة
اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا ... قبل ... الحكم
... ثانيا موجود ... فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى
الامكان الذاتي او الوجوب الذاتي والا ... الوجود ... وجود ...
... ولهذا اشار بقوله ... انقلاب الحقايق ... واما
ابطال انه مناف لما سواه لانه ان كان قايما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا
للجوهر وان كان قايما بغيره فلابد وان يكون قايما بالجوهر ... فلا يكون
... الجوهر ... فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر ...
... اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا ... واما ابطال انه
ينتفي به الموجودات ... الموجود ...
... من ... الوجود بل ... من ان ...
... من ... واشار ... وابطال ... الا في محل
... الترجيح بلا مرجح ... المنصفين واثباته في محل ... النسخ ...
... ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته ...
ذكر البقاء ... الجوهر ... ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله اما بقاء
... يلزم الترجيح بلا مرجح ... المنصفين وذلك لان البقاء ... اما
ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه ...
يكون كل من الجوهرين اي الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو
البقاء شرطا للاخر ... الدور ... احدهما شرطا للاخر ...
... الترجيح بلا مرجح ...

يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون فانيا بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به آنا فآنا اذا انتفى عنه اعدمه الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطله المصنف
بان حصول البقاء في المحل موقوف على حصول المحل في الزمان الثاني لانه فرع حصوله في الزمان الثاني
البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة
ووجوب ايفاء الوعد والحكم يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني
من دين محمد صلى الله عليه وآله مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد
فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من الحكماء الى ان المعاد انما هو روحاني
والمراد به وجود الروح بعد موت البدن وذهب الحكماء ... بالبدن العنصري
واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه ولكن يجب ان يعتقد على الوجه
الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون وذهب طائفة الى ثبوتهما واحتج المصنف على
المعاد بوجوه الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب
على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب
العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان
يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث لمقتضى الحكمة والا لكان
ظالما تعالى عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على ما تقدم من التحسين والتقبيح العقليين
دان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المصنف والحق ان المعاد جسماني وروحاني
كلاهما واقع اما الروحاني فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة
وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا
بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين وقوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي
الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته ولكن
مذكور في القرآن ايات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا تقبل التاويل منها
قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة
فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي

منطوكم اول مرة ... الاية ان لم يجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه
... قالوا أئذا كنا عظاما ونخرة ... وقالوا ... ذلك حشر علينا يسير والنظر
... كيف ننشزها ثم نكسوها لحما ... اذا بعثر ما في القبور ... وغير ذلك
مما لا يحصى فالمعاد الجسماني ضروري من دين محمد صلى الله عليه وآله ... التصديق
والايمان به واما قوله انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة وقوله ولا يجب اعادة
فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان
انسانا حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او
يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين
او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا مع انه ... لما ... الترجيح بلا مرجح
ويثبت المقصود ... ولا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم وتقرير الجواب ان المعاد
انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء
في الانسان الآكل فضل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف
ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول
الجنة فوقها ودوام الحياة مع الاحتراق وتولد البدن من غير توالد وتناهي القوى الجسمانية
استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني
فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو
انخراق الافلاك وهو ممتنع وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو ممتنع
وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لا ... بانها
تقول ... جنة عرضها كعرض السموات والارض فبالضرورة تكون فوق الافلاك اعني
خارجها وذلك ممتنع لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات
وعلى امتناع تأبيد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحياة مع الاحتراق وعدم تناهي
القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما ووصول العقاب كذلك ... دائما
يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المصنف عن الوجوه بانها استبعادات
ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جايزا واذا كان

عدمها جايزا كان انخراقها ايضا جايزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ
وحصول الجنة فوق الافلاك جايز وما ذكر من حديث المحدد لم نسلمه فلسفية ودوام الحياة
مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حق آدم عليه السلام والقوى الجسمانية مما لا تتناهى
انفعالاتها وكذا فعلها بواسطة ويستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم
والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن اتصاف حال الغير مع قصد الى الرفع بفعل الواجب
والمندوب وفعل ضد القبيح وهو تركه على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال
بالقبيح بشرط فعل الواجب اي بفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه وشرط
في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او
لوجه وجوبه والمندوب كذلك اي شرط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله
ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب
والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال بالقبيح لانه اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح
يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب او المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا
بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما
يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى المكلف فلو كان
الملتزم بغير عوض كان ظلما وهو قبيح لا يصدر من الحكيم والعوض لا يجوز الا نفعا ولا يجوز الابتداء به
والا لكان الابتداء به كان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن
للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب
لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب امتنع
عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله تعالى واجب وكذلك السمع من القرآن والاخبار
على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لقائل ان يقول
لو كان الاخلال سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف
اذا اخل بالواجب والقبيح كان مستحقا للذم والمدح الحاصلين فلزم اجتماع الاستحقاقين اي
استحقاق المدح والذم في شخص واحد وهو محال اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين
باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال

بالثواب اي اجاب المصنف ... مع ذهب ابو القاسم البلخي الى ان الثواب غير واجب ... التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم
الله تعالى بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فيبين المصنف بطلانه بان ايجاب المشقة شكرا للمنعم قبيح عند العقلاء
اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على ملك النعم من غير ان يصل
اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب
وايضا العقل يقبح مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقبح ايجاب
شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وايضا العقل يوجب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف
يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا اولا فيبطل ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل
المكلف به الواجب او المندوب او الاخلال به اي بالقبيح شاقا او المشتمل على المشقة لاستحقاق الثواب ان المشقة
فاذا انتفت ليس الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة
فان الطاعة حال صدورها عن الفاعل يتبع الندم عليها فلا ما يشترط في ... مع انها سبب
لاستحقاق الثواب ثم رفع الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب
اسباغ النعم العاجل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه اي اداه وفعله لوجه الوجوب
او للوجوب او لوجه الندب او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب
بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبها ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن
بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة
ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذا من فعل
القبيح يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب
دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه
الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث
المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب واليه
اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا
ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام
الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر واليه
اشار بقوله لدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه
الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه

لم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لما يأتي متصلا بهذا البحث والى ذلك
اشار بقوله وبحصول نقيضها اولاه اي يلزم بانتفاع الثواب الذي هو النفع حصول ضرر الالم الذي
هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه وكيف خلوصهما
اي خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص
حالا من العوض والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز ولهذا اشار بقوله والا لكان
الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله اي حصول الخلوص فيهما
اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه
بالطريق الاولى ولهذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لسائل ان
يقول ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجات متفاوتة فمن كان ادنى
رتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم درجة لانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى
ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وفي كل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا عن الشوب
وايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا
عن شوب الثواب اجاب عنه بقوله وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد
في رتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد
اسقاط المشقة وعقاب اهل النار بالثواب يتخلص عن مشقة ترك القبائح واهل النار ملجاون
الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف الثواب
على شرط والا لانتفت العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى انه يجب
ان يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب
على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي صلى الله عليه وآله في رسالته
مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير
ان يصدق النبي صلى الله عليه وآله لم يحصل شرطه فلولم يجز توقف الثواب على شرط لوجب
ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي صلى الله عليه وآله والاحباط باطل لاستلزامه
الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط
والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوبه
المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاه المحققون واختاره المصنف واحتج عليه

في ابطال الاحباط والتكفير

النظر لان سقاط الحوابة الى الذكر الثاني ...
استحقاق الثواب والعقاب هو تجويز الترجيح بلا مرجح فقوله
وفي تخريج الجواب بغير الصورة الاولى الثانية والثالثة فان الاجمال نظرا في
لو اسقط قوله فان استحقاق احد المستحقين الاقل الاخر وجه

بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ولو تساويا يكون بمنزلة من لم يطع
ولم يعص ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال
ابو علي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي
من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صارا كان لم يكن وهذا هو
الموازنة والمصنف اراد ابطال مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان الاخر
ضعيفا وحصول المتنافيين مع التساوي ... انا لو فرضنا انه استحق المكلف
خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمستين من العقاب دون الاخرى
ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو
المطلوب ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم
اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا
وان تقارنا لزم وجودهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة
لوجدا دفعة لان العلة موجودة حال حدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما
معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من العملين يؤثر
في الاستحقاق الناشي عن الاخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس
الكاسر والمنكسر واحدا كما يتجدد في المزاج ايضا والحق انه ليس ههنا تاثير وتأثر حقيقي
بل احباط الطاعة او استحقاق الثواب انها ... لا يثيب عليها ومع الموازنة انه
لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها وفي تخرج هذا الجواب على الصورة
الاولى نظر فانها يقتضي اسقاط احدى الخمستين وان لم يكن اولى من الاخرى لكن المجاورة
في انحاسب على ما ترى اصله المحارب والحابي وغيرهما والكافر مخلد وعقاب
صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء اتفق
المسلمون على ان عذاب الكفار والمعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ للاجتهاد
الذي لم يصل الى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لعوله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح وذهب
الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور الجاحظ والعنبري ... قاتلوا الكفار
عند رسول الله صلى الله عليه وآله فقتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا في آخرهم معاندين الجاحظ والعنبري
الذين ...

بل منهم من اجتهد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على
قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل احد قبل المخالفين
هذا الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب
الى اهل الدين لا الى الخارجين من الدين وكذلك اطفال المشركين عند الاكثر لتوجه
الوعيدات وكما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال هم في النار حين سألت خديجة عن حالهم وذهب
المعتزلة وبعض الاشاعرة الى انهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة كما روي في الحديث ولانه
من الجور والظلم واما عذاب صاحب الكبيرة فهل هو منقطع فذهب اهل السنة والامامية
مع السمعية وطائفة من المعتزلة الى انه منقطع واختاره المصنف واحتج عليه بان صاحب
الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان
الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب
على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب بانه لو لم يسقط عذابه
يلزم انه اذا عبد الله تعالى مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا يسقط عذابه يلزم
انه اذا عبد الله تعالى مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا يسقط عذابه وهو قبيح
عقلا والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر السمعيات التي
يتمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن
يتعد حدوده ادخله نارا خالدا فيها متأولة اما بتخصيص العمومات بالكفار او
بحمل الخلود على المكث الطويل وايضا فقد ثبت ان الثواب والعقاب ينبغي ان
يكونا دائمين كما تقدم فان الله تعالى يدوم العقاب دوام عقاب الكفار
والاخرون منوي والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع
اسقاطه ولانه احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغائر
مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر مطلقا واختلفوا في جواز العفو
عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز
سمعا وذهب الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المصنف واحتج
على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى فجاز له اسقاطه وبان

في ان العفو واقع

العقاب ضرر على المكلف لا ضرر على الله تعالى باسقاطه وكل ما كان كذلك فهو حسن فكل ما هو حسن
فهو واقع لان العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل
السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك وقوله تعالى قل يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك
من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة
قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل وينافيه لا فائدة بل من يجتنب من المعترض بلا ضرورة
فيما لا يكاد يقع في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان العفو بالتوبة
يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بينهما وكذا يقع كل احد من العصاة فلا امتلاء
التعلق بمن يشاء للتقييد على ان في تخصيصها اخلالا بالمتعلق الى تحليل لتوبة
الشرك يبلوغه النهاية في القبح لا يغفر ويغفر ما سواه والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة
المنافع وقيل لاسقاط المضار اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك
ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة الى ان الشفاعة عبارة عن طلب زيادة
المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب واختاره المصنف بانه لو كانت الشفاعة لطلب زيادة
المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي صلى الله عليه وآله لانا نطلب زيادة المنافع له وهو يكون للثواب
والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب
الى الجواب دليل المعتزلة قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفي الله تعالى
قبول الشفاعة عن الظالمين فلا تكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه تعالى
نفى الشفيع الذي يطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات متأولة
بالكفار ايضا اما جواب بعد الآية فمثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوم لا تجزي
نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات
متأولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على انا لا نسلم العموم في الاشخاص والاحوال
وان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق
هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة تنبئ
عن مدافعة وقتال وقيل في اسقاط المضار والحق صحة صدق الشفاعة
فيهما وثبوت الثاني بقوله صلى الله عليه وآله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب طائفة

في التوبة

الى ان الشفاعة بالمسالة العصاة في اسقاط المضار عنهم و الحق عند المصنف صدق الشفاعة فيهما
اى في زيادة المنافع و في اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة
المنافع لم و في اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع شافع و اسقاط عقاب زيد قولنا و في سؤوده الاطلاب
المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي صلى الله عليه وسلم و يمكن الجواب عنهما باعتبار زيادة فيه فيهما اعني كونه
الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة للنبي صلى الله عليه وسلم لقوله اذ خرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي و التوبة وهي الندم على المعصية لكونها معصية و العزم على ترك العود اليها في الاستقبال و الحصر
انما ذكر العزم انما هو للتعريف و البيان لا للتفسير و الاحتراز اذ الندم على المعصية لقبحها لا يخلو عن
ذلك العزم انه على تقدير الخطور و الاقتدار و اجبة لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف
منه و دفع الضرر واجب فما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا و لوجوب الندم على كل قبيح
او اخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن و القبح العقليين و اما عند الاشاعرة
فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا و نحو ذلك و يندم على القبيح لقبحه و الا انتفت
التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض آخر لا يكون تائبا
و خوف النار ان كان الغاية فكذلك بمعنى ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون
ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان التوبة هو الندم لقبح المعصية لا لغرض
آخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب
و اما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان بماله او بعرضه او لخوف النار لم يكن
توبة و لا يصح من البعض اي اذا اعتبر انه الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب لا يكون
توبة اذا كان الندم لا لقبحه او اخلال بل لان الا يصح التوبة من بعض القبائح دون بعض
لانه اذا ندم من فعل قبيح دون قبيح يعلم انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر آخر
في بعض دون بعض و هذا مذهب ابي هاشم و ذهب ابو علي الى انه يصح التوبة
عن قبيح دون قبيح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح و ذلك كما يجب عليه
ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه و لو لزم من اسرار القبائح
في القبيح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اسرار الواجبات في الوجوب عدم
صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المصنف بقوله و في القياس على الواجب
لفوات الانفتاح في التوارد للفرق بين المقيس و المقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك

تنبع القبائح كلها و الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون واجب اقول فيه نظر
لان الكلام في الواجبات التي يصدر من الشخص بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم و الزكوة
مثلا لا في افراد واجب الشرع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كالاعتاق في رقبة اي
رقبة كانت وظ ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك
القبح من غير فرق و لو اعتقد فيه الحسن صحت التوبة اي اعتقد التائب بعض القبائح
الحسن صح توبته عن ما اعتقد قبحه دون ما اعتقد حسنه لحصول شرائط التوبة و هو الندم عن القبيح
لقبحه و كذا المستحقر الا ان اعتقد التائب احد الفعلين و استحقر الآخر حيث القبح احدهما اكثر
ان وجوده بالنسبة الى الفعل كالعدم و تاب عن الفعل دون الحقير يصح توبته لانه تاب عنه لقبحه
كمن قتل ولد الغير و كسر قلمه فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته و التحقيق ان ترجح
الدواعي الى الندم عن البعض بحيث علم انه يندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لا بدعاء
ترجح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه و لا يلزم من ذلك ان يكون الندم
عن البعض الذي يحصل به الترجيح لا لقبحه اذ لا لكون الداعي هذا الترجيح عن الامر الى كونه داعيا
الى الندم عن القبح لقبحه و هذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعيه
بعض الافعال راجحا على داعيه بعض آخر اختص الفعل الذي يكون داعيه راجحا بوقوعه وان
اشترك القبح و الاتيان مع حيث في الداعي اقول لا يخفى على المتامل ان محصل ما ذكره من التحقيق
عدم العزم من ترك القبيح و الاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي فاصل كلامه يخالف اوله ولو اشترك
الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض و به يتاول كلام امير المؤمنين
و اولاده عليهم السلام و هو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض و الا لزم الحكم ببقاء الكفر على
التائب منه المقيم على صغيرة و الذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفعل السوم و الزنا
كالاكل في ارتكاب الفرار عن الزحف و عدم مضرة الزنا كتبيع النفس كما في الشرب و في
الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه و قضائه و عدمهما فمنه ما يبقى و كما في
الاداء كالزكوة فانه اذا اخلتها اخراجها فالذنب باق الى ان يؤدي و منه ما يجب
قضاؤه فاذا انقضى سقط كالصلوة و الصوم و منه ما لا يبقى و لا يقضى بل يسقط
عنه بمجرد الندم و العزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة الجنازة و ان كان

الذنب في حق آدمي استتبع ايصاله الى صاحب الحق ان كان ظلما و امكن الايصال ابقاء صاحب الحق
او وارثه و الايصال انما يكون برد المال او بتسليم البدن او العضو اذا كانت الجناية للاقتصاص
او الوصي عليهم التعذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق و لا وارثه او يمتنع الاستيفاد
ان كان الذنب اضلالا و ليس ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس و اداء الواجب او قضائه او
ايصال الحق الى صاحبه او الوصي عليه و غير ذلك جزاء من التوبة بل هو واجب آخر خارج عن التوبة
فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال الامام الرازي ان القاتل اذا ندم من غير تسليم
نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى و كان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة
تستدعي توبة اخرى و لا يقدح في التوبة عن القتل و يجب الاعتذار على المغتاب مع بلوغه
اي اذا كان الذنب الذي يحصل بحق الآدمي هو الاغتياب وجب على المغتاب
الاعتذار عن اغتيابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا بالغم فيجب
و الا لم يحصل ما اغتابه الا اذا بلغه فتحصل الحق و ان لم يبلغ الاعتذار الاعلام او وصل
اليه سبب الاغتياب عنه لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خالف النهي حيث قال
ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه و في الحب ايجاب
التفصيل مع الذكر اشكال وجب المعتزلة انما يجب على التائب الندم على التفصيل
ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا و بعضها مجملا وجب عليه في العقيد
فيما علم مفصلا و قال المصنف فيه اشكال لان الاول اي يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه
و ان لم يذكره مفصلا و في وجوب التجديد ايضا اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب
المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية و لم يندم
عليها كان مشتهيا لها فرحا بها و ذلك ابطال للندم و رجوع الى الاصرار و قال
المصنف فيه اشكال الا لان انه يحتمل ان لا يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اي
يعزب عنها متي من غير ندم عليها و لا اشتهاء لها و ابتهاج بها و كذا المعلول
مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا اصدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة
مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة و الاصابة معلولة له وجب الندم
على الرمي و الاصابة جميعا و فيه اشكال لان الاول اي يحصل بالندم على الرمي وكذا الجواب

سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب
بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم و احتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي
فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار ممن اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة و اعترض بان من
اساء الى غيره و هتك حرماته ثم جاء يعتذر الاكتب في حكم العقل عدم قبول اعتذاره بل
الخيرة الى المذكور ان شاء عفا و ان شاء جازاه و العقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها
احتلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة و عند الكرام سقط السوء اى عند
المصنف و احتج عليه بانه لو كان لكثرة الثواب لما وقع محبطة بدون الثواب لكنها قد يقع و
هذا ان دبقوله لا بها يقع محبطة و لما بقي في قابض السوء المعدد على المعصية و التوبة المتأخرة
فيها اسقاط عقابها كل من الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها و اللازم بط
للقطع بان من تاب من المعاصي كلها الا شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب و الى هذا
اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقدم و التأخر و لما اختصت التوبة بمعصية
مختصة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية و الى هذا اشار بقوله
و الاختصاص اى لولاه لانتفى الاختصاص و احتج الآخرون بانه لو كان سقط العقوبة بنفس التوبة
العاصي عند معاينة العذاب و اشار المصنف الى جوابه بقوله و لا يقبل في الآخرة لانتفاء الشرط
فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها و عذاب القبر واقع لامكانه و تواتر السمع بوقوعه
عذاب القبر للكافر و الفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف و اتفق
عليه الاكثرون بعد و انكره ضرار بن عمرو و بشر المريسي و اكثر المتاخرين من المعتزلة و
للمثبتين انه ممكن اخبر به الصادق اما امكانه فظ و اما اخبار الصادق فبقوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا و عشيا و يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب عطف في الآية عذاب القيامة على العذاب الاول هو عرض النار
صباحا و مساء و هو انما هو في القبر و قوله تعالى حكاية
ربنا امتنا اثنتين و احييتنا اثنتين و احدى الحيوتين ليست الا في القبر
ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب ايضا و للاحاديث المتواترة المعنى كقوله عليه السلام
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران و كما روي انه عليه السلام مر بقبرين
فقال انهما يعذبان و ما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه عن البول

وانا انا لطان فكان يثنى بالنجية وكقوله ﷺ استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح
واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا الموتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فيها للجنة اي لا يذوقون اهل
الكتاب الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الاية
على انتفاء موتة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فتاكيد
لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموت الاولى لذاقوا
في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انا نرى الميت المصلوب
الى تمكم بحاله ... ...
من الطواهر ... فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ... ...
ويبقى مصلوبا ... ان ... ... ولا ... فيه احياء ولا ... ... بها
مع عدم المشاهدة ... ... النبات و الطيور ... ...
في بطونها وحواصلها و ... ... الرياح العاصفة
شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا ... ... عدم احيائه ومسائلته وعذابه ضرورة وقد
تحير الاصحاب التفصي عن هذا امثال العاصي واتباعه في صورة المصلوب لا يبعد
في الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا
لا نشاهد حياته وكما في رؤية النبي ﷺ جبرئيل عليه السلام ... ...
الاقوام فان التمسك ... ...
ان يعاد ... ... ان كان خلاف العادة فان خوارق
العادة غير ممتنع في مقدورات الله تعالى و سائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب
وتطاير الكتب حق لانه دل ... ... نطق بها الكتاب والسنة وانعقد
عليه اجماع الامة ... التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت
موازينه فامه هاوية وذهب اكثر المعتزلة الى انه ميزان له كفتان ولسان
و... ... ...
بعض المعتزلة ... ... ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا ذاك

وثالثها بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور
واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع و الطعوم الذوق
وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل والجواب بانه توزن صحائف الاعمال وقيل
بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام او
لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد ... ...
فقد ورد في الحديث الصحيح انه ... ... والاخرون
ادق من الشعر و احد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد ... ...
على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه
لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب للمؤمنين والصلحاء يوم القيمة
قالوا بل المراد طريق الجنة ... ...
... ... المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات
كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية ... ...
المرور ... ... ان ... ... في الهواء
غاية ما في الباب مخالفة العادة ... ... الحديث ... ... كالبرق ...
ومنهم من هو كالريح المرسلة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه ... ...
على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى ان الله سريع الحساب وقال ﷺ حاسبوا
انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى ... ... كتابه
بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج
له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان ... ...
... جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة
كابي هاشم والقاضي عبد الجبار ... ... زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان
الاول قصة ادم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان
عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور
المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا ... ... بالتوبة
والمراغمة لاجماع المسلمين ... ... الجنة دون النار فثبوتهما ...

الايات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وادلهم
في حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين و ... ...
الماضي ... ... ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ... ...
... قرينة تمسك المنكرون بوجهين الاول انهما لو خلقتا قبل يوم الجزاء عبثا لا يليق بالحكيم
والثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوام
الثاني ... بدوام اكلها ... ... الادلة
... ... ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته ...
الممكن ... ... المعدوم ... ...
... ...
لا ... ... الثالث انه قال تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والارض ... ...
ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد عرضها
كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد
الفناء ... ...
والتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض السماء والارض ... ... ابو حنيفة
ابو حنيفة ... ... والارض والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال تعالى
حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي مصدق فيما حدثناك به وقال ﷺ الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول
فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا ...
... وقالت الكرامية هو كلمة الشهادة وقال قوم اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف
وعبد الجبار الى انه الطاعات بأسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر
المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل
وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان وقال طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة وروي هذا عن ابي حنيفة ... ...
... مراد المصنف حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكون الاول الا ...

القلب ... ... اثبت للكفار الايمان الشرعي وهو
التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ... ...
... ولا يكفي الاقرار ... ... قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ... ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد
اثبت ... ... التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق
اللساني فقط ولا ... ... الايات الدالة على محلية القلب للايمان ... ...
الايمان ... فقال الايمان في قلوبهم ... ... بالايمان ونحو ذلك الايات الدالة على
الختم والطبع على القلوب ... ...
... دعاء النبي ﷺ اللهم ثبت قلبي على دينك ... ...
... ... اذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة
عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق ... ...
... ...
... ...
... ... ان الايمان ... ...
والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا
عليه في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله
ويعمل صالحا ... ...
... ... الايمان مع وجود ...
... ... عدم الايمان ...
... ... بالضرورة ... ...
... ... الامام الغزالي ... ...
... ... عدم الايمان ... ...
... ...
... الامام الرازي بان ... ...
... ... فان قيل ...

الشرع او الشارع او الق المصحف في القاذورات او اشد الزنا بالاختيار كما قالوا عامدا او كان مصدقا للنبي في جميع ما جاء به وح لا يكون عند الايمان مانعا ولا عند الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعمم النصوص لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من الفساق عنه ولا حد الكفر مانعا لدخوله فيه فليت لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر مرتكبه لوجود التكذيب فيه واشعار النصوص بعض كالاستخفاف بالشرع او شدة الزنا مع بعضها لا كالزنا وشرب الخمر ونحوها وتفاصيله متفق عليه وتكملة فيه منصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع

والفسوق الخروج عن طاعة الله مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة وكتب الجبرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع عن فعل المعاصي قولا او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المص فقال انما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع فان الناس بين قائلان قائل بالوجوب مطلقا وقائل بالوجوب باستثناء الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله عم لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم عند على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والا اي وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع والا كان تاركا لهما فيلزم الاخلال

يلزم

اذ المعروف قد لا يقع والمنكر قد لا يترك (٥)

يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى اخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي تختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي وتجويز التأثير اي الشرط الآخر ان تجوز في ظنه تأثير امره ونهيه وافضائهما الى المقصود فانه اذا لم يظن الى انهما يفضيان الى المقصود لا يجبان عليه وكذا الشرط الآخر تجويز انتفاء المفسدة اي يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس من احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فبقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية لهم عذاب في الدنيا والآخرة فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة في الذين آمنوا ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله صلى الله عليه وآله وسلم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس اشهاد الاولين والآخرين وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليستر بستر الله عليه وليعلم قد علم من سيرته صلى الله عليه وآله وسلم انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل

هذا آخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله على التوفيق بالاتمام نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين

٢٦٦

حسب

حسب